КНИГИ НАШЕГО ИЗДАТЕЛЬСТВА

«Литургия», альбом для раскрашивания для детей. 1991

Прот. Иоанн Матусяк «Наша вера». М., 1992, с иллюстр.

Митр. Гедеон «История Христианской Церкви на Сев. Кавказе до и после присоединения его к России» (Материалы по истории Церкви, кн. 1). 1992

Прот. С. Гаккель «Мать Мария» (Материалы по истории Церкви, кн. 2). М., 1993

«Что делать нам, грешным?» (Вопросы и ответы о правосл. вере). М., 1994

Молитвы об исцелении от недуга пьянства. М., 1994

Митр. Евлогий «Путь моей жизни». Воспоминания (Материалы по истории Церкви, кн. 3). М., 1994

Прот. Петр Смирнов «История Христианской Православной Церкви» (Материалы по истории Церкви, кн. 4). М., 1994

Песнопения Великого Поста (Нотный сборник). М., 1995

«Благослови, душе моя, Господа» (Нотный сборник для четырехголосного смешанного хора малого состава). М., 1995

«Из истории Христианской Церкви на Родине и за рубежом в XX столетии» (Материалы по истории Церкви, кн. 5). М., 1995

Молитвы об умножении любви, искоренении всякой ненависти и злобы, умягчении злых сердец и о защите от нечистой силы». М., 1995

Протопресвитер Василий Зеньковский «Пять месяцев у власти». Воспоминания (Материалы по истории Церкви, кн. 6). М., 1995

Святитель Игнатий (Брянчанинов) «Письма о подвижнической жизни». М.-Париж, 1995

«Хвалите имя Господне» (Песнопения всенощного бдения). М., 1995

Митрополит Нестор (Анисимов). «Мои воспоминания» (Материалы по истории Церкви, кн. 7). М., 1995

Российская Церковь в годы революции (1917—1918). (Материалы по истории Церкви, кн. 8). М., 1995

Игумен Иннокентий (Павлов) «Введение в историю русской богословской мысли» (Серия Богословская библиотека, кн. 1). М., 1995

«Покаяния отверзи ми двери». Песнопения Великого поста для трехголосного хора. Нотный сборник. М., 1996

Протопр. А. Шмеман «Таинство крещения» (Богословская библиотека, кн. 2). М., 1996

Прот. С. Четвериков «Путь чистоты». Беседы священника с молодежью по вопросам пола. М., 1996

А. Левитин, В. Шавров «Очерки по истории русской церковной смуты» (Материалы по истории Церкви, кн. 9). М., 1996

Проф. П. Знаменский «История русской Церкви. Учебное руководство» (Материалы по истории Церкви, кн. 10). М., 1996 *(Выходит из печати)*

Прот. Г. Шавельский «Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота» (Материалы по истории Церкви, т. I, II кн. 11, 12)

Православный молитвослов с Псалтирью (крупный шрифт). М., 1996

Книги нашего Издательства можно приобрести в церковном магазине Крутицкого Патриаршего Подворья в Москве. Адрес: ул. Крутицкая, 13, проезд ст. м. «Пролетарская», напротив высокой желтой колокольни Новоспасского м-ря. Магазин открыт ежедневно с 10.00 до 18.00.

Протопресвитер
АЛЕКСАНДР ШМЕМАН

ВВЕДЕНИЕ В ЛИТУРГИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ



Крутицкое Патриаршее Подворье
Москва
1996

Серия Богословская библиотека. Книга 3

Протопресвитер
АЛЕКСАНДР ШМЕМАН

ВВЕДЕНИЕ В ЛИТУРГИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ



Крутицкое Патриаршее Подворье
Москва
1996

Книга издана при содействии
Фонда помощи верующим в России
при Р.С.Х.Д. (Париж) и организации
«Религиозные книги для России» (Нью-Йорк)

Протоиерей АЛЕКСАНДР ШМЕМАН

ВВЕДЕНИЕ В ЛИТУРГИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

И не отступил еси вся творя дондеже нас на небо возвел еси, и царство Твое даровал еси будущее...

(Литургия св. Иоанна Златоуста).

YMCA-PRESS
11, rue de la Montagne-Ste-Geneviève, Paris (5-me)

Посвящается памяти

Архимандрита Киприана (Керн).

(† 10. II. 1960).

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Настоящая книга представлена была в качестве диссертации на степень доктора богословских наук в моей alma mater — Православном Богословском Институте в Париже. На защите ее 2-го июля 1959 г. оппонентами выступали профессора Института о. Николай Афанасьев и о. Иоанн Мейендорф. Их существенное согласие со мной, при расхождениях в ряде частных вопросов, имело для меня исключительно важное и радостное значение. Ибо выводы, к которым я пришел, дались мне не легко и не сразу. Я позволю себе привести здесь выдержки из речи, произнесенной мною перед защитой.

«...Я хотел бы, чтобы была понята та богословская и духовная перспектива, в которой написана эта книга. Я ясно сознаю, что в ней я касаюсь той сферы церковной жизни, которая в силу разных причин молчаливо признавалась неприкосновенной, защищенной своего рода «табу» — во всяком случае в Православной Церкви. Это сфера богослужения, литургической жизни, литургического опыта. Табу это восходит, если я не ошибаюсь, к митрополиту Филарету. Великий московский святитель, очевидно, ясно сознавал всю потенциально-неограниченную силу аввакумовства в церковной среде, когда рекомендовал не прикасаться критически-богословствующему разуму к области церковного культа. Наше богословие до сих пор строго соблюдало это

«табу». Каковы бы ни были его дерзновения в других областях, как широко ни пользовалось бы оно свободной, религиозно-вдохновенной критикой — этим неотъемлемым условием всякого богословского развития, дерзновение и критика останавливались у священного порога храма, замолкали при первых словах извечно совершающейся в нем литургической мистерии. «Удобее молчание» — и к этому молчанию призывало как чувство благоговения, сознание что здесь — «святое святых» Православия, так и мудрость житейская, знавшая, что прикасаться к сфере богослужения небезопасно, ибо в ней вся сила народной любви, народного благочестия, вся священная инерция религиозного чувства, уже давно скинувшего с себя опеку богословского анализа и оценки.

Перед теми, кто вдохновил меня на богословское служение в Церкви, перед моими учителями и собратьями в этом служении, я хочу и должен исповедать, что не из дешевого дерзания, не из дерзания ради дерзания, я нарушил это «табу», а из верности богословию и его подлинному призванию в Церкви. Так случилось, что с конца патристической эпохи богословие стало как бы исключительно интеллектуальной сферой церковной жизни, не только de facto, но и de jure отделенной от сферы благочестия и богослужения. И если с недавних пор стали все чаще говорить о том, что благочестие и богослужение имеют прямое отношение к богословию, как его питательный источник, как «закон молитвы», определяющий «закон веры», то еще не было открыто, прямо и твердо заявлено и о священном праве богословия стоять на страже чистоты богослужения, верности его своему призванию и назначению; ибо, если богословие есть действительно раскрытие опыта Церкви в богоприличных, т. е. этому опыту соответствующих словах и понятиях, если, далее, опыт Церкви дан, сообщен нам, живет в нас, прежде всего, в тайне литургической жизни ее, то богословие должно, по необходимости стоять на страже и этого опыта, в меру своих сил и возможностей охранять его от засорения, искажения и извращения... Табу, о котором я только что

говорил, больше не действует. На наших глазах совершается великий отход от Церкви. Подчеркиваю — не только восстание против нее демонических сил и духов злобы поднебесных, но именно размыкание человечества и Церкви.

В грохоте и шуме технологических революций, в мире, похожем одновременно и на сумасшедший дом и на леса какого то непонятного, грандиозного здания, общий план которого никому не понятен и которое все же строится, старые и привычные символы перестали доходить до человеческого ума, сознания, совести. Или, вернее, они стали только символами, лишились способности быть носителями силы, преображающей «реальность» и как бы естественно, непреодолимо, победоносно подчиняющей ее — эту «реальность» — Царству Божьему, всеобъемлющей цели, провозглашенной Евангелием. Не случайно столько православных так любят символическое истолкование богослужения и этим истолкованием так легко удовлетворяются. Здесь, как в фокусе, находит свое выражение тот почти всеобъемлющий символизм христианского сознания, что пришел на смену исконному его и столь же всеобъемлющему реализму. Благочестивый, церковный человек наших дней может с отвращением и негодованием смотреть на ненавистную ему «современность», кишащую кругом него, или же, наоборот, он может добродушно не замечать, что мир отшатнулся от Церкви и по прежнему благословляет ставшую до конца чуждой христианству ткань истории. Он может быть по отношению к миру в состоянии злорадного апокалиптического пессимизма или же наивного, всепрощающего оптимизма. Все это ничего не меняет в его переживании Церкви... Оно ограждено, оно как бы «гарантировано» сложной, прекрасной, все-охватывающей сетью символов, удовлетворяющих его религиозное чувство и делающих его слепым и глухим по отношению к любой реальности. В том особом, единственном, ни на что не похожем, живущем своей собственной, от всего обособленной и ни от чего не зависящей жизнью, мире, который называется богослужением, реальность — всякая реальность,

попросту исчезает, отрицается, растворяется. Ее нет. Богослужение к ней не относится, как не относится Пасха к случайной дате, на которую она падает в итоге сложнейших исчислений... Мы выходим из храма и мы находим и мир и все на той самой точке, на которой мы оставили их два часа до этого. Мы уходили и, вот, мы вернулись, кто с чувством исполненного «религиозного долга», кто с сожалением, что нужно снова окунуться в опостылевшую, трудную, злую жизнь. Да, возможно, с утешением, возможно с возросшей силой тянуть и дальше лямку. Но чуда обновления нет и его не могло быть. Нет сознания, что вот — все началось снова, с начала, что все возвращено к исходному пункту, что мы в начале — этом поразительном начале приблизившегося, открывшегося, дарованного, засиявшего дарами Св. Духа Царства Божьего... Чудо было в храме — закрытое, огражденное, таинственное: преложение Даров, превращение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, вечное, самотождественное, неизъяснимое чудо, скрытое от всех взоров в глубине алтаря, закрытое крыльями серафимов, мистическая реальность — к профанному миру, в нашем сознании, отношения не имеющая и иметь не могущая.

Для русского эмигрантского мальчика, много лет назад, с одинаковым усердием бегавшего во французский лицей и в православную церковь, и на всю жизнь плененного этим таинственно-прекрасным миром богослужения, разлад и разнобой двух этих жизней — литургической и реальной, был не предметом отвлеченных спекуляций, а самой что ни на есть живой действительностью, ежедневным, привычным опытом. Но с годами становилось ясно, что опыт этот не единичный, не случайный — вызванный ненормальностью эмигрантской, безбытной жизни — а опыт многовековой и общий, эмиграцией только очищенный от смягчавших его бытовых, житейских привычек и привычных, а потому и неприметных форм. С этим опытом, с этим вопросом я пришел к богословию и богословие только заострило их. Ибо, с одной стороны, каждым своим словом, каждым утверждением оно провозглашало тотальность христианской веры, всю ее космическую, всеохватывающую, всеобъемлющую и все к себе относящую глубину и жизненность, а с другой — как на единственный путь исполнения этой веры, этого замысла преображения и спасения указывало все на ту же Литургию, на Таинство великое и страшное, людям оставленное и заповеданное, как путь к Царству... Богословие ограждало от всех соблазнов дешевых перетолкований и модернизации христианства, подчинения его всевозможным «идеологиям» и «проблемам», переводу его на «современный» язык, приспособлений и вульгаризаций. Оно действительно учило видеть, ценить и любить только Истину. И оно, наконец, указало путь к разрешению вопроса — не «вперед» в смысле «модернизации», и не «назад» — в смысле «реставрации», а в вечный и надвременный замысел богослужения, в искание в нем самом заложенного ответа. В конечном итоге то, что я хочу сказать, очень просто, хотя, может быть, простоту эту найти сейчас и не очень просто. А именно — что истинный замысел богослужения состоит не в символическом, а в реальном исполнении Церкви: новой жизни, дарованной во Христе, и что это вечное преложение самой Церкви в Тело Христово, ее восхождение — во Христе и со Христом — в эсхатологическую полноту Царства и есть источник всякого христианского делания в мире сем, возможности «поступать как Он»... Не система прекрасных символов, а возможность — в мир низводить тот поедающий и преображающий огонь, о котором Господь томился — пока он разгорится...

ВВЕДЕНИЕ.

О задаче и методе Литургического Богословия.

1.

В системе богословских наук литургика, понимаемая как литургическое богословие, появилась сравнительно недавно. То, что в духовных школах называлось литургикой, было обычно более или менее подробным практическим изучением церковных служб с прибавлением некоего символического объяснения обрядов и утвари. Такая литургика, на Западе получившая название «рубрицистики», отвечает на вопрос как: — как правильно, т. е. в соответствии с предписаниями устава и канонами совершать богослужение. Но она не отвечает на вопрос что: что совершается в богослужении, она не раскрывает смысла богослужения как в целом, так и в отдельных его частях, не определяет место литургического предания в жизни Церкви и ее членов. В более развитых курсах православной литургики систематическое описание богослужения предваряется часто краткими богословскими и историческими введениями (об установлении таинства Христом, о развитии богослужения и гимнографии и т. д.) и таким введением собственно богословская и историческая части литургики обычно и исчерпываются. Поэтому, до сравнительно совсем недавнего времени, литургика относилась к

разряду дисциплин «вспомогательных» или «практических».

Это пренебрежение литургикой, как наукой прикладной, нужной главным образом священнослужителям, но не богословам, было вряд ли случайным. Оно вполне соответствовало тому типу богословия, который принято теперь называть «школьным» и который в Православной Церкви был фактически заимствован с Запада. И о заслугах и о недостатках этого богословия писано достаточно [1]). В данной связи важно только подчеркнуть, что, усваивая западную структуру и метод, богословие оказалось надолго отрезанным от одного из своих самых насущных, самых естественных корней — от литургического предания [2]).

На Западе разрыв между богословской наукой и литургическим опытом был уже застарелой болезнью. По признанию одного католического автора, «богословие не сумело воплотить в себе все богатство предания и, вплоть до наших дней, богослужение изучается в школе либо как часть канонического права, либо же в связи с историей церковных учреждений» [3]). Не удивительно поэтому, что творцы наших «школьных» догматик 19-го века — Митрополит Макарий, Еп. Сильвестр и др. прошли как-то мимо литургического свидетельства Церкви. Они не отрицали, конечно, **explicite** значения этого свидетельства и изредка у них можно встретить ссылки на тот или иной богослужебный текст. Но весь дух их системы и метода исключал живой интерес к литургике,

---

1) См. оценку **школьного богословия**, напр. в исследовании прот. Г. Флоровского: «Пути Русского Богословия». Белград 1937, гл. 4 и следующие.

2) «Само учреждение школ было бесспорным и положительным приобретением. Однако, это перенесение латинской школы на русскую почву означало разрыв в церковном сознании. Разрыв между богословской «ученостью» и церковным опытом... молились ведь еще по славянски, а богословствовали уже по латыни... Богословие строилось западное». Флоровский, цит. соч., стр. 101.

3) **J. M. Dalmais**, O. P. Le «mystère». Introduction à la Théologie de la Liturgie. «Maison - Dieu», 14, 1948, p. 67.

к исканию ее самостоятельного, именно богословского «статута» в деле раскрытия веры Церкви.

В этом равнодушии первую брешь пробило оживление **исторического интереса** к богослужению. В старой прикладной литургике — «исторический генезис — по словам проф. Глубоковского — или совершенно отрицался, или едва допускался для случайных иллюстраций к тому, что застыло в стереотипной неприкосновенности. Натурально, что без раскрытия исторического развития не могло быть и объективного разумения подлинной природы, без чего немыслимо правильное постижение и верное толкование, которые заменяются схоластической символикой» [4]). Но, начиная с середины прошлого столетия, и в связи с возникновением в русском богословии «исторической школы» [5]), пробуждается новый интерес и к развитию богослужения. Имена Н. Ф. Красносельцева [6]) и А. А. Дмитриевского [7]) прочно вошли в мировую науку, имя последнего даже со славой «русского Гоара». Но это только два наиболее известных представителя целой блестящей генерации русских литургистов, среди которых звездами не мень-

---

4) **Проф. Н. Н. Глубоковский.** Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава 1928, стр. 63-64.

5) Об исторической школе см. у **Флоровского**, стр. 322 и сл.

6) Н. Ф. Красносельцев († 1898). Д-р церк. ист. Казанской Духовной Академии. Проф. Новороссийского унив. Главные труды: «Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской Библиотеки», Казань, 1886; «Богосл. Иерус. Церкви в конце 4-го в.», Казань, 1888; «Типик Церкви Св. Софии в Константинополе», Одесса 1891; «О древних литургических толкованиях», Одесса, 1892.

7) **А. А. Димитриевский:** «Богослужение в Русской Церкви в 16 в.», Казань 1884; «Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в Св. Иерусалиме по уставу 9—10 вв.», Казань, 1894; «Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский, Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви», Киев 1907. «Описания литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока», т. 1, Киев 1895, т. 2, Киев 1901, т. 3, 1. Петроград 1917.

шей величины следует признать И. Д. Мансветова [8]), М. Н. Скабаллановича [9]), А. И. Карабинова [10]), А. П. Голубцова [11]), Еп. Порфирия Успенского [12]) и др. Все эти ученые, по слову одного из них, вдохновлялись высоким стремлением «возвести наше благоговейное, но порой безотчетное уважение к церковному обряду на степень исторического его понимания и сознательного к нему отношения» [13]), и надо признать, что их трудами русская литургическая наука не только завоевала себе прочное и славное место в науке мировой, но был заложен прочный фундамент, без которого нельзя было бы говорить о литургическом богословии. На Западе такой историко-археологический интерес к богослужению пробудился еще раньше: уже в 17-м веке Isaak Hubert (Ἀρχιερατικόν liber pontificalis Ecclesiae, Graecae 1647) и Jacques Goar (Εὐχολόγιον, sive Rituale Graecorum, 1647), подводят под историческую литургику основу, на которой и доселе зиждется все ее здание [14]). С тех пор историческое изучение богослужения на Западе не прекращалось, снабжая исследователей все более совершенными изданиями текстов, монографиями, словарями и прочими пособиями. Наконец, подобное же возрождение исторического интереса к богослужению имело место и в православных церквах славянских и греческой [15]).

8) **И. Д. Мансветов**, д-р церк. ист. и проф. Моск. Дух. Акад. «Он явился — пишет Глубоковский — принципиальным реформатором литургики и стал фактическим основоположником ее научного бытия. Он прочно аргументировал, что в литургических изысканиях надо восходить к первоначальному ядру, из которого постепенно развивалась вся дальнейшая богослужебная система, то органическим возрастанием по внутренним импульсам, то механическим напластованием по случайным внешним причинам». Цит. соч., стр. 64. Основные труды: «О песненном последовании» в Приб. к твор. Св. Отцов, 1880; «Митроп. Макарий и его литургическая деятельность», Москва, 1882; «Церковный Устав (Типик): его образование и судьба в греческой и русской Церкви», Москва, 1885; см. его некрологи А. П. Лебедева в «Прав. Обозр.», 1886 и А. А. Димитриевского в ТКДА, 1886, 3, 331 - 391.

9) **М. Н. Скабалланович**, д-р церк. ист., проф. Киевской Дух. Акад.: «Толковый Типикон», вып. 1—3, Киев 1915. «Христ. Праздники» в издании «Проп. Листка».

10) **И. А. Карабинов**, маг. бог, и проф. СПБ. Дух. Акад.: «Евхаристическая молитва», СПБ., 1908.

11) **А. П. Голубцов**, д-р церк. ист., проф. Моск. Дух. Акад.: «Литургия в первые века христианства». Бог. Вестн., 1913 и др.

12) **Епископ Порфирий Успенский**, маг. богосл., Киев. Дух. Акад. Епископ Чигиринский см. о нем **А. А. Димитриевский** в ТКДА, 1886, 3.

13) Цит. у **Глубоковского**, цит. соч., стр. 65. Перечень имен и работ русских литургистов см. еще у **Лазара Мирковича**: «Православная Литургика», Срем. Карл. 1918, стр. 38-45.

Как мы уже сказали, заслуги этого исторического этапа в развитии литургики огромны. И все же это было еще только расчищением дороги к подлинному литургическому богословию, или, точнее, к возрастанию литургики в подлинно богословскую дисциплину. Характерно, что необходимости в таком богословском увенчании своей работы еще не чувствовали некоторые виднейшие творцы исторической литургики. Так, например, известный французский литургист F. Cabrol, подводя в 1907 г. итоги проделанной работы, писал: «Литургика уже не молодая наука. Можно даже считать, что рамки ее в основном очерчены, и отдельные части задания хорошо выполнены. Оставшаяся работа — ни самая интересная, ни самая легкая...» [16]). По его мнению, работа эта состояла в улучшении все той же технической стороны литургики (издание и критика текстов и т. п.),

14) Об истории литургической науки на западе см. **Dom F. Cabrol.** Introduction aux études liturgiques, Paris 1907, pp. 39 sqq. **U. Chevalier:** «La renaissance des études liturgiques» in Compte-Rendu du IV Congrès Scientifique International des Catholiques, Sciences Religieuses, Fribourg 1898, pp. 299-315; **K. Mohlberg:** «Ziele und Aufgaben der Liturgie. Geschichtliche Forschung, Münster i. W. 1919, p. 1-36; C. Callewaert: Liturgicae Institutiones. I. De Sacra Liturgia Universim. ed. 3, Brugis 1933; pp. 56-121; **L. Eisenhofer.** Handbuch der Katholischen Liturgik. Freiburg in Bayern 1932., pp. 118-141. **P. Oppenheim.** Introductio Historica in Litteras Liturgicas, ed. 2. Torino, 1945.

15) См. Л. Миркович, цит. соч., стр. 35 и сл.

16) **Dom F. Cabrol**, op. cit. pp. 128-130.

причем последнюю цель он видел в некоем синтезе, в котором все развитие богослужения должно быть показано, как некий единый и органический процесс! Повидимому, в богословских категориях 19-го века было нечто, скрывавшее значение литургического предания, мешавшее прорастанию его в богословское сознание. Вряд ли можно сомневаться в том, что одну из причин этого нечувствия литургики, как богословня, следует искать в таком же, но еще более глубоком нечувствии школьным богословием темы экклезиологической, подлинных измерений учения о Церкви. В этом отношении судьба литургики не только сходна с судьбой экклезиологии в догматическом богословии, но и небосредственно связана с нею. Чтобы почувствовать в богослужении нечто большее чем «общественный культ», нужно было в самой Церкви увидеть и почувствовать нечто большее чем «общество верующих». Между тем, как не раз указывалось современными богословами, тема о Церкви, о ее богочеловеческой природе, о жизни, как Тела Христова, почти совсем отсутствует в богословии послеотеческого периода [17]). Поэтому возрождение литургического сознания, новый и именно богословский интерес к литургическому преданию пришли одновременно с возрождением экклезиологии, с тем подлинным возвратом в Церковь, которыми отмечены последние десятилетия.

Это литургическое возрождение или движение, которое в последнем итоге и привело к рождению уже литургического богословия, почти одновременно началось в разных частях христианского мира в годы после первой мировой войны. Здесь незачем описывать основные этапы этого движения. Оно имело разные формы и разные оттенки в каждом из затронутых им христианских вероисповеданий, по разному развивалось в тех или иных странах. Оно имеет свою особую историю в православии, католичестве и протестантизме, и о нем существует уже специальная литература [18]). Нам важна здесь его сущность. А сущность его состоит в подлинном открытии богослужения как жизни Церкви, акта, вечно актуализирующего природу Церкви как Тела Христова, и акта при этом не частичного, относящегося только к одной функции Церкви («общественная молитва»), выражающего только один из ее аспектов, а всеобъемлющего, выражающего, вдохновляющего и определяющего всю Церковь, всю ее сущность, всю ее жизнь. «Христианская религия не есть только доктрина — она есть акт и действие...» [19]). Это был возврат от пиэтического и индивидуалистического восприятия богослужения к богослужению, вновь понятому, как вечное самооткрытие Церкви. Это был возврат через богослужение к Церкви и через Церковь к богослужению. Было снова обретено кафолическое измерение богослужения, как служения духоносного народа Божьего, как «исполнения» Церкви в ее богочеловеческой полноте... Правда, многие не понимают еще настоящей природы литургического движения. Все еще скованные категориями «школьного» богословия, они думают, что это всего лишь новое возбуждение эстетико-религиозного, психологического увлечения культом — его церемониальной и ритуальной внешностью, некий рецидив литургического пиэтизма. Лучшим ответом служит то, что литургическое движение оказалось повсюду тесно связанным с возрождением богословским, миссионерским, духовным и т. д. Оно оказалось источником бо́льшего осознания христианами своей ответственности в мире, то есть, возрождением самой Церкви.

Литургическое движение подводит нас уже вплотную к вопросу о литургическом богословии. Надо сказать,

17) См. **Y. M. Congar.** Bulletin d'Ecclesiologie 1939-1946 in Revue des Sc. Phil. et Theol., XXXI, 1947, pp. 77-96 и его же — «Jalons pour une Théologie du Laïcat, Paris 1953, pp. 65 sqq.

18) Общие истории и анализ литургического движ.: **Dom O. Rousseau,** Histoire du Mouvement Liturgique, Paris 1945: **E. B. Koenker.** The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church, Chicago, 1954. **J. H. Srawley.** The Liturgical Movement. **L. Bouyer.** La vie de la Liturgie, Paris 1956, и спец. номер журнала «Maison Dieu» — 25, 1951: Avenir et risques du renouveau liturgique».

19) **L. Bouyer.** Le Mystère Pascal. Paris 1947, p. 9.

что само движение — за исключением бенедиктинского центра в Maria Laach, связанного больше всего с именем Dom Odo Casel[20]) — не было богословским в смысле систематического и именно богословского раскрытия и истолкования литургического предания. Главное его усилие было направлено на практическое возрождение церковной жизни через возвращение богослужению его подлинного места и смысла. Но оно, во-первых, создало необходимые условия для литургического богословия всем своим вниманием к богослужению, переживанием его, как средоточия всей жизни Церкви. И оно, во-вторых, в своем внутреннем развитии пришло к необходимости уже строго богословского анализа данных литургического опыта и предания Церкви. Стало ясно, что без такой богословской «рефлексии» литургическому возрождению угрожает опасность либо чрезмерного подчинения «требованиям дня», радикализму некоторых «миссионерских» и «пастырских» устремлений, готовых на простую ломку старых форм, либо же, напротив, своеобразный археологизм, считающий панацеей от всех зол современности восстановление богослужения в его «первоначальной чистоте»[21]).

Тут следует прибавить еще, что если литургическое возрождение, как организованное течение возникло и развивалось главным образом на Западе, среди не-пра-вославных, то оно, тем не менее внутренне глубоко связано с православным Востоком и поэтому для нас, православных, представляет особый интерес. Больше того, с определенной точки зрения, с критической оценкой каждого из его достижений, оно может быть рассматриваемо, как своего рода «православное» течение в неправославном контексте. Ибо это есть восстановление

———

20) О движении Maria Laach и казелевской теории литургической мистерии, см. **Th. Filthaut: La théologie des mystères,** Paris 1954, и спец. ном. «Maison Dieu» (14, 1948) — **Dom Odo Casel.** La doctrine du mystère chrétien. Там же главная библиография. Органом движения был ежегодник Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, vol. 1-15 (1921 ff).

21) Об этом лучше всего у **L. Bouyer:** Où en est le mouvement liturgique? «Maison - Dieu» 25, 1951, pp. 49 et suiv.

в мысли и в жизни Церкви тех ударений, тех категорий, которые, в отличие от Востока, были в той или иной мере утеряны христианским Западом. Вожди и творцы этого движения неоднократно утверждали, что для них православное богослужение есть свидетельство о «великой литургической молитве» ранней Церкви. «Православная Церковь — пишет католический историк литургического движения — сохранила литургический дух древней Церкви и продолжает жить им и питаться от него, как от чистейшего своего источника»[22]). Отсюда — особый интерес к литургической традиции Православия, своего рода естественная «симпатия» к Православию. Но это означает, что для православного богослова материал и опыт, накопленные литургическим движением на Западе, не чужеродный элемент, пользоваться которым означало бы новый «западный плен», а, напротив, ценнейшее пособие в его собственной работе. Как это ни звучит парадоксально, но часто именно западный интерес к литургическому преданию, усилия западных ученых помогают ему преодолеть западные же изъяны и ограниченность его собственного школьного богословия. Это не значит ни слепого принятия всего, что сделано или делается в этой области на Западе, ни чисто механической проверки западной работы отвлеченными критериями «православности». Но в западном литургическом возрождении нужно суметь распознать помимо всего прочего и вопрос, обращенный к Православию и ответить на который по настоящему можно только в целостной православной перспективе. Ибо только «внутренняя память Церкви оживляет вполне молчаливые свидетельства текстов»[23]). Так, непрерванность литургического предания в Православной Церкви с одной стороны, и напряженность литургических интересов и исканий на Западе с другой — составляют некую двуединую основу для творческого построения православного литургического богословия.

———

22) **Dom Olivier Rousseau,** op. cit., p. 188.

23) **о. Г. Флоровский,** цит. соч., стр. 516.

2.

В свете всего вышесказанного мы можем теперь перейти к определению литургического богословия по существу, его места в общей структуре богословских наук и об его методе. Начнем с определения.

Как указывает само его название, литургическое богословие есть раскрытие богословского смысла богослужения. Конечно, литургика всегда ставила своей целью о б ъ я с н е н и е богослужения, но, как мы уже говорили выше, это объяснение очень часто исчерпывалось элементарным и во многих случаях поверхностным и произвольным символизмом. При этом понятие символизма бралось в его, так сказать, самом упрощенном, ходячем смысле: как «изображение» чего-то — малый вход на Литургии, как символическое изображение Христа, идущего на проповедь, великий вход, как изображение Его погребения и т. д. Но при этом совершенно упускалось из внимания, что прежде чем пользоваться этим символическим объяснением, необходимо определить природу и сущность литургического с и м в о л а и его места в богослужении. То же самое можно сказать и о другом понятии, которым также часто пользовалась литургика, не выяснив его богословского содержания: о литургическом в о с п о м и н а н и и. Сказать, что такой то обряд «символизирует» то-то, а что в такой день совершается воспоминание того-то не трудно. Но оба эти понятия в их общеупотребительном значении столь неопределенны, что всякое пользование ими при объяснении богослужения требует их предварительного уточнения.

Указанных примеров достаточно для пояснения того, чем должно быть объяснение богослужения: — раскрытием его богословского смысла. Богословие и есть, прежде всего, объяснение, «искание богоприличных слов» — т. е. система понятий, наиболее соответствующих вере и опыту Церкви. Поэтому задача литургического богословия состоит в том, чтобы дать объяснению богослужения и всего литургического предания

Церкви богословский статут. Это значит, во-первых — найти и определить понятия и категории, которые способны выразить по возможности полно сущность литургического опыта Церкви; во-вторых — связать их с той системой понятий, которой истолковывает богословие веру и учение Церкви; и, наконец, в третьих — представить отдельные д а н н ы е литургического опыта как связное целое, как, в конечном итоге, «закон молитвы», соприродный Церкви и определяющий «закон веры».

Если исходит литургическое богословие из понимания богослужения как а к т а Ц е р к в и, то его конечной целью является уяснить и объяснить связь между этим актом и Церковью, т. е. то, как в этом акте Церковь себя выражает и исполняет.

Согласное учение Церкви в «предании таинств и священных обрядов» [24]) (катехизис Митр. Филарета) видит неотъемлемый элемент Предания и, следовательно, один из источников, которым богословие должно пользоваться, если оно стремится к полному раскрытию веры и жизни Церкви. Пренебрежение этим источником в школьном богословии объяснялось сужением понятий как Предания, так и Церкви [25]). Но древняя Церковь твердо исповедывала принцип: «lex orandi lex est credendi». Поэтому наука о богослужении не может не быть наукой богословской по своему характеру и назначению, а богословие в целом не может обойтись без науки о богослужении.

---

[24]) «Под имением Священного Предания разумеется то, когда истинно верующие и чтущие Бога словом и примером передают один другому и предки потомкам учение веры, закон Божий, таинства и священные обряды» (Катехизис: о священном Предании).

[25]) Так, например, автор известного католического свода православного богословия **M. Jugie** в определении состава Предания по русским и греческим богословам вообще не упоминает богослужения. Срв. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium, I. Cf. **F. Gavin.** Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought, London - Milwaukee 1923, pp. 27 ff.

Все сказанное указывает и на место литургического богословия в системе богословских дисциплин. Конечно, всякая их классификация по самой своей природе условна[26]). В конечном итоге у всех у них одна цель: изложение и объяснение учения Церкви. Но деление и необходимо, так как единая истина, хранимая Церковью, раскрывается с разных сторон, а, главное, для своего раскрытия требует разных **м е т о д о в** или путей постижения. При принятой классификации, дисциплиной, объединяющей выводы всех других дисциплин и сводящей их в стройное и убедительное целое, является богословие догматическое. Но как раз для того, чтобы быть увенчанием и синтезом, оно необходимо требует самостоятельного «статута» для каждой из ведущих к нему дисциплин. Если источниками догматики являются Св. Писание и Св. Предание, то ни то ни другое не могут быть сведены просто к «текстам» и «свидетельствам» — библейским, литургическим, отеческим и т. д. При таком упрощенном пользовании своими источниками, догматика зачастую оставляет вне поля своего внимания очень часто существенную часть Слова Божьего и Предания и грешит односторонностью. Чтобы их использовать по настоящему, догматика должна получать свидетельство Писания и Предания не в качестве «текстов», но в полноте и связности их богословского значения. Так, между Писанием, как «текстом», и его использованием в догду Писанием, как «текстом», и его использованием в догматике стоит **б о г о с л о в и е б и б л е й с к о е**, так, между богослужением, как **ф а к т о м** и его использованием в догматике стоит **б о г о с л о в и е л и т у р г и ч е с к о е**. И для того, чтобы быть «полезным» догматике, оно должно, прежде всего, быть самостоятельным и целостным изложением литургического предания. Мы говорим — целостным, потому что при прежнем понимании литургики, ее соотношение с догматикой страдало одним

26) См. **Y. M. Congar.** Art. «Théologie» in Diction. de Theol. Cath. 15, col. 492 suiv. — **J. Brinktrine.** Zur Einteilung und zur Stellung der Liturgik innerhalb der Theologie, in «Theologie und Glaube», 1936, pp. 588-599 — **J. M. Dalmais:** «Théologie et Liturgie» in Initiation Théologique, vol. I (Les sources de la théologie), Paris 1952, pp, 102. et suiv.

первостепенным недостатком: литургика имела дело с богослужением, а догматика пользовалась одними богослужебными текстами или отдельными священнодействиями. Между тем, как уже сказано выше, богослужение как раз и не может быть уравнено ни с текстами, ни со священнодействиями. Оно есть некое **ц е л о е**, в котором все: молитвословия, чтения, пение, обряды, соотношение всего этого в «последовании» или «чине», и, наконец, то, что можно определить как «литургический коэффициент» каждого из перечисленных элементов (т. е. то значение, которое он, помимо непосредственного своего содержания, получает от своего места в общей связи или «чине» богослужения), только все это вместе определяет смысл целого, и, следовательно, подлежит изучению и богословской оценке. Поскольку же изучение это требует собственного метода, во многом отличного от метода других богословских дисциплин, литургическому богословию уместно занимать и особое, самостоятельное место в их общей системе. Ибо, без соответствующей богословской систематизации и интерпретации, литургическое предание не «доходит» до догматического сознания, и есть опасность либо полного им пренебрежения, либо же случайного и неправильного его использования.

Всем сказанным, нам кажется, достаточно показано, что литургическое богословие является самостоятельной богословской дисциплиной, так как 1) оно имеет свой особый предмет: литургическое предание церкви; 2) этому предмету должен соответствовать и свой особый метод, отличный от метода других богословских наук; и, наконец, 3) без него постижения веры и учение Церкви было бы неполным.

3.

Вопрос о **м е т о д е** литургического богословия заслуживает особенного внимания потому, что отсутствие ясных методологических принципов широко открывает двери произволу в богословском использовании литур-

гического материала. Примеров такого произвола привести можно было бы немало. Прежде всего, все ли в дошедшем до иас необъятном литургическом предании равноценно, имеет то же значение, может быть уравнено с «Преданием» в богословском смысле этого слова? Мы знаем ведь, что богослужение прошло путь очень длинного и сложного развития, и что современное единство литургического типа в Православии есть единство сравнительно позднее. Церковь никогда ие считала, что полное единообразие в обрядах и молитвах есть обязательное условне ее единства, и своей «lex orandi» не отожествляла до конца ни с одним «историческим» типом богослужения. Даже сейчас, несмотря иа фактическую моиополию византийского типа богослужения, между разными православными церквами существуют довольно значительные различия в уставе н богослужебной практике. И характерно, что книга «Типикон», основной регулятор нашего богослужения, в двух основных его вариантах — греческом и славянском, не называется Типиконом Православной Церкви, а доселе обозначается по месту своего происхождения — «Уставом Лавры Св. Саввы», «Уставом Великой Церкви».

Литургическая жизнь развивалась, меняла свои формы. Было бы не трудно показать, что развивается она и сейчас. Отсутствие развития было бы равносильно смертоносному склерозу. Но тогда очень важно знать, во-первых, — все ли в этих изменениях и напластованиях в одинаковой мере выражает «закон молитвы» Церкви и, во-вторых, возможно ли в самом литургическом развитии найти некий закон, то, что делает его именно развитием изначальной и неизменной «lex orandi», а не серией более или менее случайных метаморфоз. Очевидно, что литургическое богословие начинается с *исторического* изучения богослужения. Необходимость его доказывал еще в середине девятнадцатого века архиепископ Филарет Черниговский, один из пионеров русской литургической науки. «Исторические исследования богослужения — писал он — важны и дороги для Св. Церкви тем, что они выводят на свет несостоятельность убеждений о. о. Аввакумов. Для

этих людей известные им уставы — исконный и неподвижный устав. Отчего это так? Оттого, что им вовсе неизвестна история церковной жизни, а вместе с тем занятые собой, они дорожат своим. По историческим исследованиям ясно и несомненно, что Св. Церковь относительно обрядов богослужения действовала с разумной свободой: принимала новые порядки служения по их благотворному воздействию на людей, заменяла их другими, когда видела, что прежние не совсем полезны и нужны другие... *Теория церковного богослужения, не опирающаяся на исторических данных — ложная теория сама по себе и вредная по своим последствиям*» [27]).

Но в отличие от старой исторической литургики, о которой мы упоминали выше, история богослужения здесь не является самоцелью. Конечной задачей остается именно *теория церковного богослужения*. История нужна постольку, поскольку эта теория с самого начала выражала себя в фактах, в них уточнялась, раскрывалась, но в них же и нарушалась и искажалась. В нашей богослужебной практике есть явления, многим кажущиеся исконным преданием Церкви, на деле же искажающие его. Распознать их вне исторической перспективы, вне сопоставления фактов друг с другом невозможно. Как невозможно и определить основное русло литургического развития и его общий смысл. Но за историческим анализом следует *богословский синтез* — и это вторая и главная часть литургического богословия. Богословский синтез есть раскрытие *закона молитвы, как закона веры*, его богословская интерпретация. Здесь работа литургиста чрезвычайно разнообразна, и заранее определить ее ход детально невозможно. Следует, однако, еще раз подчеркнуть, что как исторически, так и богословски, литургист прежде всего имеет дело с тем, что можно определить как *основные структуры* богослуже-

27) Филарет, Архиепископ Черниговский. Исторический обзор песнопевцев и песнопений Греч. Церкви. Чернигов 1864, стр. 5.

ния. Структуры эти определяют собой как богослужение в целом — то есть связь между собой всех отдельных служб, так и каждой литургической единицы в частности. Так, литургический цикл недели мог развиваться, усложняться, находить все новые и новые выражения в гимнографии и обрядах, но основное его ядро — ритм «дня Господня», как дня евхаристического воспоминания смерти и воскресения Христа, соприроден самому литургическому преданию, и в этом смысле является его первичной и основной структурой. Так же и порядок Евхаристии, как бы он ни развивался и ни видоизменялся в истории, — изначально определен некоей основной структурой и именно она («shape» по выражению G. Dix'a) и является исходной структурой для раскрытия смысла, как Евхаристии, так и ее развития. То же понятие «структуры» нужно применить и к службам дневного и годичного кругов, к чинам таинств и т. д. Историческая литургика устанавливает структуры и их развитие, литургическое богословие — раскрывает их смысл: таков общий методологический принцип работы. Значение этих основных структур в том как раз и состоит, что только в них выражен полностью общий замысел богослужения, и в целом, и в отдельных его проявлениях. Они устанавливают «литургический коэффициент» каждого отдельного элемента и указывают на его значение в целом, то есть дают богослужению связную богословскую интерпретацию и освобождают его от произвольных символических интерпретаций. Так, иногда «рубрики», давно уже воспринимавшиеся, как «уставные подробности» ни для кого кроме псаломщиков и любителей устава не интересные, по сопоставлению их с другими рубриками и по установлению их места в соответствующей литургической структуре раскрывают нам свой богословский смысл, оказываются «зашифрованным» преданием. «Подробности устава» в свете распознанной общей «структуры» открывают нам нечто, выраженное когда-то Церковью на языке богослужения, но что мы разучились воспринимать непосредственно. Не-пение начальной молитвы «Царю Небесный» в период Пятидесятницы, взятое само

по себе, есть всего лишь «рубрика», но в связи с другими особенностями, оно раскрывает нарочитое значение этих пятидесяти дней церковного года, а это, в свою очередь, выявляет одно из измерений той эсхатологии, что неотъемлема от православного учения о Церкви. С другой стороны, в рубриках о «временах и сроках» богослужения, которые кажутся всем столь второстепенными, что повсеместно нарушаются, зашифровано целое богословие времени, существенное для понимания православной экклезиологии. Таких примеров можно было бы привести очень много. В данной связи они интересуют нас не сами по себе, а как пример метода, которым пользуется литургическое богословие. От установления и интерпретации основных структур богослужения к объяснению по возможности всех элементов, и затем к упорядоченному богословскому синтезу всех этих данных — таков метод, при помощи которого литургическое богословие выполняет свою задачу — перевести то, что выражено языком богослужения — его строя, его обрядов, его текстов и всего его «духа» — на язык богословия, сделать снова литургический опыт Церкви одним из живоносных источников богомыслия. Нужно ли прибавлять, что при этом больше чем что-либо необходимо вживание в богослужение, жизнь в его ритме, постижение его не только умственное, сколько, прежде всего, опытное и молитвенное?

Вопрос о плане и подразделениях литургического богословия не представлял бы особенного интереса, если бы тут не сказывалась уже не только недостаточность, но и порочность школьной литургики. Под ее влиянием в сознание верующих проникло, например, различие между богослужением «общественным» и «частным» (требоисполнением), при чем в область треб или «частных» служб попали таинства крещения, миропомазания, брака, не говоря уже о панихидах, отпеваниях и т. д.[28]). Между тем, это различение «общественного» и «частного» в богослужении нахо-

28) См., например, Никольский. Пособие к изучению Устава, стр. 6 и 656. Л. Миркович, цит. соч., стр. 22-23.

дится в коренном противоречии с основным и исконным пониманием христианского богослужения, как акта Церкви, в которой нет и не может быть ничего «частного», ибо это нарушало бы саму природу Церкви. Так же под влиянием школьного богословия и литургика стала рассматривать Литургию, как одну из служб, одно из таинств Церкви, искажая тем самым всю перспективу литургического предания, всегда видевшего в Евхаристии средоточие и источник всей жизни Церкви. Старая литургика не способна была критически отнестись к эмпирии церковной жизни, в которой, действительно, богослужение давно уже стало восприниматься, с одной стороны, как «общественный культ» Церкви, с другой же, как «требоисправление», регулируемое «заказом» верующих. Яды, отравлявшие нашу церковную жизнь, были как бы «узаконены» литургикой и опять-таки потому, что вместо того, чтобы своей задачей ставить богословское постижение богослужения, она мыслила себя в первую очередь как прикладная наука, призванная служит «практическим нуждам».

Отсюда необходимость пересмотреть план литургического богословия, привести его в соответствие с природой изучаемого объекта и с методом его изучения.

Как уже сказано, деление по принципу «общественного» и «частного» должно быть отброшено. Назначение богослужения — созидать Церковь, то есть как раз «частное» вводить в новую жизнь, претворять в церковное, то есть общее во Христе... И это назначение также всегда — выражать Церковь, как единство Тела, Глава которого Христос. И оно, наконец в том, чтобы всегда «едиными устами и единым сердцем» служить Богу, ибо только такое служение Он заповедал Церкви. Так же не может быть оправдано такое выделение таинств в особую часть литургики, при котором Евхаристия оказывается «одним из» них. Евхаристия есть Таинство Церкви: то есть вечная актуализация ее, как Тела Христова, соединенного Духом Святым во Христе. И поэтому Евхаристия есть не только «самая важная» из всех служб, но одновременно и источник всей литургической жизни

Церкви и ее цель. И всякое литургическое богословие, не имеющее в Евхаристии фундамента всего здания, порочно в самой своей основе [29]).

Предлагаемый здесь общий план литургического богословия, конечно, не единственно возможный. Но в нем, нам кажется, приняты во внимание те основные положения об этом предмете, которые мы пытались уяснить выше.

Необходимым введением в изучение богослужения должно быть изучение церковного устава, понимаемого не как простое изложение правил, регулирующих литургическую жизнь Церкви, а как общая и основная структура этой жизни. Прежде чем изучать отдельные части здания, мы должны не только почувствовать, что мы имеем дело со зданием, но и увидеть его как целое, имеющее некий общий замысел или архитектуру, в котором все элементы находятся во взаимном соподчинении. Задача введения это целое очертить, этот замысел раскрыть [30]).

---

29) **См. архим. Киприан.** Евхаристия. Париж, 1947, стр. 25 и сл.: — «Если в наше время евхаристическая жизнь ослаблена настолько, что мы утратили почти совершенно подобающее евхаристическое сознание и относимся к совершающейся в храмах божественной литургии, как к одному из обрядов и почитаем служение благодарственного молебна или акафиста чуть ли не более важным в богослужении, то во времена подлинной церковной жизни было не так. Евхаристия... была основой и завершением всей богослужебной жизни. Последующая жизнь докончила постепенно совершавшийся процесс расцерковления быта. Все то, что концентрировалось около Евхаристии, как центра богослужебной жизни, все таинства, молитвословия и чинопоследования... постепенно превратились в сознании христиан в частные требы, стали частным делом данного человека, данной семьи, до которого соборному сознанию общины казалось бы, нет и дела». О соотношении таинств с Церковью см. **о. Н. Афанасьев.** Sacramenta et Sacramentalia, «Прав. Мысль», 8, Париж, 1951.

30) О понятии литургической «структуры» см. A. Baumstark. Liturgie Comparée Monastère d'Amay, Chevetogne 1939, pp. 32 et suiv. — **J. Pascher.** L'évolution des rites sacramentels. Paris 1952.

2 Зак. 238

Далее, в центре первой части литургического богословия несомненно должна быть поставлена Евхаристия. Но если в Евхаристии актуализируется сущность Церкви, если она есть таинство жизни Церкви, то в эту жизнь вводят и к этой сущности приобщают таинства вступления в Церковь: Крещение и Миропомазание. Они вводят в Церковь, вводят в Евхаристию и их богословски-литургическое изъяснение уместно предпослать изучению самого евхаристического священнодействия.

Другим несомненным полюсом литургической жизни Церкви является то богослужение, которое в дальнейшем мы будем называть богослужением времени: то, которое по самой своей сущности связано с «временами и сроками» и выражено в трех кругах — дневном, седмичном и годовом. Структура этих кругов, значение их в «законе молитвы» Церкви и соотношение с Евхаристией — вот вопросы, на которые должно ответить в этой второй части.

Наконец, третьей сферой литургического богословия является богослужение, объектом которого является уже не вся церковь, а отдельные члены или член церкви. Мы говорим «объектом», ибо «субъектом» остается всегда сама Церковь и то, что данное богослужение обусловлено нуждою отдельного члена Церкви, не превращает его в «частное» богослужение. Совершаемое в нем, совершается в Церкви и имеет значение для Церкви, но причина его в нужде отдельного христианина. Сюда относятся, прежде всего, сама жизнь христианина: рождение и все связанные с ним «чины» не сакраментального порядка, — (молитвы матери и ребенку в первый, восьмой и сороковой день), таинство брака, таинства покаяния и исцеления, все богослужения, связанные со смертью; сюда относятся также все чины освящений и все то, что принято называть «требами». До сего времени литургическая наука почти не касалась всей этой области, которая, между тем, занимает такое огромное место в реальной Церкви, и поэтому требует своей богословско-литургической оценки и объяснения.

Таким образом, схематически план литургического богословия следующий:

Ввведение: Церковный устав.

1. — Таинства Крещения и Миропомазания.
   Евхаристия (и связанные с нею поставления).
2. — Богослужения времени.
3. — Богослужения «Требника».

Повторяем, план этот мы не выдаем за единственно возможный и правильный. Но нам представляется, что он больше соответствует цели литургического богословия, чем прежние схемы. Назначение его в том, чтобы не разрывать богослужение Церкви на части, а показать его целостно, как раскрытие всюду и всегда одного и того же закона молитвы. По настоящему «оправдан» он может быть только post factum. Сейчас мы предлагаем его только в качестве путеводной нити в трудном деле чтения и постижения литургического предания Церкви.

4.

В заключение этих общих замечаний о задаче и методе литургического богословия, необходимо сказать хотя бы несколько слов о «литургической ситуации» современного Православия, в размышлениях о которой задумана предлагаемая книга: эту ситуацию я, без обиняков и с полной ответственностью за слова, определяю как глубокий литургический кризис. Такое выражение вызовет, должно быть, удивление и даже негодование у многих. Уж что что, а в области богослужения у нас благополучно: так думает большинство православных, так склонны думать и инославные знатоки Православия. «Ей (то есть Православной Церкви) — пишет Dom Rousseau — нет нужды в литургическом движении, ибо она никогда не отходила в благочестии от своего богослужения, всегда оставалась ему равно верной...[31]). И действительно, с первого взгляда все может казаться благополучным. Наша Церковь остается Цер-

31) Dom O. Russeau, op. cit., p. 188.

ковью литургической par excellence не только в смысле непрерванности в ней древней традиции богослужения, но и по тому месту, которое занимает богослужение в жизни верующих, по их особой любви к храму и к службе. Можно утверждать, что в наше время церковная жизнь стала почти исключительно литургической, сведена к одному богослужению. «Церковность» стала синонимом любви к храму и к службам. Храмостроительство, забота о храме, забота о богослужении, любовь к богослужению, к его красоте и благолепию — вот главное содержание церковности. В этом литургическом благочестии можно различать несколько вариантов. Но общим и основным в нем остается то же самое — несомненная сосредоточенность современной церковной жизни и религиозного опыта на богослужении.. Казалось бы о чем беспокоиться?

Но тут то и встает вопрос: благополучен ли по существу этот современный православный «литургизм», соответствует ли он исконному «закону молитвы» Церкви, осуществляется ли в нем то «служение в Духе и Истине», которое заповедано Церкви Христом?

Мы не будем останавливаться здесь на многих, в достаточной мере тревожных неправильностях и изъянах современной богослужебной практики, хотя и их довольно, чтобы усомниться в полном литургическом благополучии Православия. На них неоднократно указывалось в специальной литературе, но не в них, взятых самих по себе, суть того, что мы называем литургическим кризисом. Этот последний относится к плоскости неизмеримо более глубокой и только по отношению к нему — как его симптом и проявления — приобретают свое подлинное значение и все отдельные недостатки богослужебной жизни.

Литургический кризис состоит, прежде всего, в *неправильном понимании функции и места богослужения в Церкви*, в некоей глубокой метаморфозе *восприятия* богослужения церковным сознанием. Подчеркнем, что речь идет о чем-то гораздо более важном, чем непонимание текстов, обрядов или языка богослужения. Речь идет о некоем

целостном подходе к нему и его «переживании». Богослужение — его структура, его форма и содержание — осталось тем же, каким оно было раньше, каким, по существу, оно было всегда. В этом смысле справедливо говорить о сохранении Православием верности своему богослужению. Но *воспринимать его и пользоваться им* стали совсем по другому. Между *замыслом* богослужения и его *восприятием* образовалось несоответствие. Между тем, этого несоответствия церковное общество просто не замечает, так как тот «ключ», в котором оно богослужение воспринимает, фактически исключает возможность иного восприятия. Больше того, и как это ни звучит парадоксально, но именно в этом «ключе» богослужение и стало для верующих предметом совсем особой любви, и фактически — почти единственным содержанием церковной жизни.

Что же это за новый «ключ» и в чем его несоответствие природе богослужения? В том, что богослужение перестало восприниматься как *функция Церкви*, а, напротив, саму Церковь стали понимать как функцию богослужения. Христианское богослужение по своей природе, структуре и содержанию есть *раскрытие и осуществление Церковью своей сущности*. Сущность же эта есть *новая жизнь во Христе*: соединение во Христе с Богом Духом Святым, знание Истины, единство, любовь, благодать, мир, спасение... В этом смысле Церковь нельзя ни уравнять, ни слить с «культом», так как не Церковь существует для «культа», а культ для Церкви, для ее домостроительства, для ее роста в полную меру «возраста Христова» (Еф. 4, 13). Христос установил не общество для совершения богслужения, не «культовую общину», а Церковь, как путь спасения, как *новую жизнь* воссозданного человечества. Это не значит, что богослужение по отношению к Церкви второстепенно, вторично. Напротив, оно не отрываемо от Церкви и без него нет Церкви, но это потому, что его назначение Церковь выражать, строить, осуществлять — быть источником той благодати, которая всегда Церковь делает Церковью

— народом Божьим, Телом Христовым, «родом избранным и царским священством» (1 Петр 2,9). Да, поскольку Церковь пребывает не только in statu viae, но и in statu patriae, она в богослужении воплощает свое причастие Царству Божьему, дает нам созерцать тайны будущего века, сообщает свою любовь к живущему в ней Господу, свое общение с Духом Святым. И в этом смысле богослужение есть и назначение Церкви — но назначение именно Церкви — как высшее и полное выражение и исполнение ею своей сущности: единства и любви, боговедения и богообщения. Между тем, в современном подходе к богослужению характерно как раз отсутствие восприятия его как выражения Церкви, как созидания Церкви и как исполнения Церкви. Церковь слилась с богослужением: стала восприниматься, как сакраментально-иерархический институт, существующий для совершения богослужения — священной, надвременной, неизменной мистерии. Церковь это то, что гарантирует объективный характер этой «священности», его, т. ск. реальность, и в этом смысле она, в своей сакраментально-иерархической структуре, есть инструмент этой мистерии и ей подчинена. Церковь не может в ней себя выражать, созидать и исполнять, потому что вне этой мистерии Церкви нет. Есть отдельные верующие, в той или иной мере, но индивидуально этим священным прикосновением к нему, освящением, питанием от него живущие, и есть «приход», то есть лаическая по существу организация, связанная заботой о наличии этого «священного» — о храме и о пропитании необходимого для него священства. Но отдельный верующий, приходя в храм, не чувствует себя участником и совершителем богослужения, не знает, что он, составляя Церковь со всеми другими, призван в этом акте выразить ее, как новую жизнь и снова претворяет себя в члена Церкви. Он стал «объектом» богослужения, оно совершается для его «окормления», для того, чтобы он индивидуально утолил свою «религиозную нужду». Так и приход не знает, что богослужение, выражая его, претворяет его в Церковь, дает ему те «измерения»,

которых он натурально не имеет и не может иметь. Он остается ограниченной человеческой и только человеческой общиной, живущей не Церковью, а своими по необходимости ограниченными человеческими интересами. Превратившись в «священное в себе», богослужение как бы «профанировало» все остальное в Церкви: ее управление на наших глазах становится юридически-административным, ее «материальная» жизнь начисто отделена от своего духовного содержания, и иерархия, став совершительницей таинств, в которых никто не видит выражения, созидания и исполнения Церкви, естественно вытесняется из сфер церковного управления, хозяйства и даже просвещения, т. к. все эти сферы стали профанными, безблагодатными...[32]). Став единственным содержанием церковной жизни, богослужение перестало пониматься в своем собственном содержании — ибо его содержание выражать, созидать, и исполнять Церковь. Поэтому у подавляющего большинства православных отсутствует интерес к смыслу богослужения. Оно воспринимается и переживается в категориях мистико-эстетических, но никак не «логических». Оно действует на душу верующего своей сакральностью, таинственностью, всем своим характером «инобытия», все, что попадает в его сферу обрастает сложными символическими объяснениями, причем очень характерно, что в этом символизме почти нет символизма Церкви: так, Литургию любят изъяснять, как изображение жизни Христа, но кто изъясняет ее, как выражение жизни Церкви, как акт вечно ее осуществляющий? Кто знает, что в этом акте она не изображает жизнь Христа перед взором верующих, а являет, созидает и исполняет себя, как Тело Христово? Верующий любит обряды, символы, всю атмосферу храма, это привычное и драгоценное питание для его души, но эта любовь не жаждет понимания, потому что назначение культа в том и мыслится, чтобы духовное переживание и питание

---

[32]) См. развитие этой мысли у о. Н. Афанасьева. Служение мирян в Церкви. Париж, 1955.

давать. Богослужение перестало быть для церковного общества самосвидетельством Церкви о себе.

И, наконец, став «культовым обществом», существующим в культе и ради культа, церковное общество разучилось понимать, что будучи выражением, созиданием и исполнением Церкви, богослужение всегда полагает Церковь перед лицом мира, являет ее назначение в мире; народа Божьего, оставленного в мире с Евангелием и миссией. Богослужение, перестав быть выражением Церкви, перестало быть и выражением Церкви по отношению к миру: как закваски, призванной поднять все смешение, как любви Божией к миру обращенной, как свидетельства о Царстве Божием, как благой вести о спасении и о новой жизни. Напротив, богослужение переживается, как уход из мира на время, как «отдушина», как перебой в земном существовании, закрытом для благодати.

В нашу задачу не входит исследовать тут причины этого литургического кризиса. Для этого потребовался бы целый экскурс из области религиозной психологии и социологии. Скажем только, что эта метаморфоза восприятия богослужения, это превращение Церкви в «культовое общество» в каком-то смысле можно признать естественными. Вопрос только в том, естественны ли они для христианства, для религии Нового Завета? Соответствует ли наша «литургичность» смыслу, духу и назначению Литургии? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо по новому вдуматься в исконный «закон молитвы» Церкви и в нем услышать и воспринять «закон веры». Это составляет задачу литургического богословия.

Глава 1.

ПРОБЛЕМА УСТАВА.

1.

1. Богослужение Православной Церкви совершается по уставу. Это значит — по определенным правилам, по некоему раз навсегда установленному порядку или чину. Богослужения не-уставного наша Церковь не знает; причем понятие устава относится одинаково и к богослужебной жизни в целом, и к каждому отдельному ее «циклу» и, наконец, ко всякой службе. Таким образом, уставом — в основном и общем смысле этого слова — и определяется то, что выше мы назвали строем или структурой богослужения. Поэтому уяснение его содержания и его места в богослужении, в литургическом предании Церкви составляет первую задачу литургического богословия.

С первого взгляда понятие Устава столь просто, что определение и его сущности и его функции не вызывает, как будто, никаких затруднений. Устав — это совокупность правил и предписаний («рубрик» на языке западной литургики), регулирующих церковное богослужение и изложенных в книге Типикон и в разных чинах и последованиях. Следовательно, знать устав — это знать содержание Типикона и «рубрик», исполнять устав — это следовать в богослужебной практике его

предписаниям. Но на деле простота такого определения обманчива и не трудно показать, что у нас давно уже назрела проблема устава, которая не становится менее острой оттого, что подавляющее большинство членов Церкви ее не замечают или не хотят замечать. Проблема эта имеет несколько аспектов, несколько «измерений», формулировать которые мы и должны в в первую очередь.

Проблематичен, во-первых, точный объем Устава; так, «Типиконом», то есть писанным официальным уставом не исчерпывается добрая половина богослужебных правил. По словам прот. К. Никольского, автора известного «Пособия к изучению Устава» — «многочисленные и разнообразные правила, касающиеся одной службы, а иногда и одного молитвословия, по разным причинам излагаются порознь в нескольких богослужебных книгах, или, хотя и в одной книге, но в разных местах ее» [1]). Но даже если все эти рубрики собрать вместе и систематизировать (что и делается в книгах, подобных указанному «Пособию» о. Никольского и всевозможных «уставщиках»), остается тот несомненный факт, что между этим писанным уставом и богослужебной практикой имеется глубокое несоответствие, и здесь вопрос об объеме устава раскрывается во всем своем значении. Можно утверждать, что полностью Устав не только не соблюдается, но что такое соблюдение его невозможно. Когда в начале этого века, в Киевской Духовной Академии задумали отслужить «идеальную» всенощную — то есть такую, в которой все предписания устава были бы соблюдены полностью — подготовка к ней заняла больше года и потребовала большой историко-литургической работы [2]). Один этот пример показывает, во-первых, до какой степени наш устав не «самодостаточен», требует для своего понимания и исполнения до-

[1]) **Прот. К. Никольский.** Пособие к изучению Устава Богосл. Пр. Церкви, СПБ., 1907, стр. 6.

[2]) Описание этой «идеальной» всенощной и всей подготовительной работы см. у **М. Скабаллановича** в приложении к «Толковому Типикону», Киев, 1915.

полнительных знаний и, во-вторых, как далеко наша богослужебная практика отошла от его предписаний. И дело тут, конечно, не только в «слабости» или «лености». Невыполнимость многих предписаний Типикона объясняется, прежде всего, характером самой книги. В дальнейшем мы остановимся подробнее на истории ее возникновения. Но даже беглого ее просмотра достаточно, чтобы убедиться в том, что составители ее не претендовали ни на полноту изложения всего устава, ни на то, чтобы дать некую вечную и неизменную норму. Так, славянский устав доселе называется «изображением церковного последования во Иерусалиме Святыя Лавры», а греческий, несмотря на то, что он называется «Уставом Великой Церкви», является слегка видоизмененным уставом Студийского монастыря в Константинополе. Иными словами, писанные уставы были, в первую очередь, изложением местных уставов, описанием того, как литургическое предание Церкви осуществлялось в данных условиях в данную эпоху. Отсюда обилие предписаний, имеющих историко-археологическое значение, но, по самой своей природе временных, не могущих претендовать на то, чтобы служить вечной литургической нормой. Вдобавок к этому, Типикон излагает устав монашеского богослужения, то есть опять-таки дает указания, как литургическую норму выполнять в специфически-монашеских условиях жизни. И, как мы увидим ниже, монашеские уставы в древности разнились один от другого, и даже сейчас два принятых в Православной Церкви устава восходят в двум разным типам монастырского богослужения — иерусалимскому и студийскому. И тут и там правила общие перемежаются с такими, исполнить которые в условиях, отличных от тех, для которых они были составлены, нельзя. И, наконец, не трудно было бы показать, что и будет сделано при изложении истории развития устава, что наш теперешний «Типикон» представляет из себя некий сплав местных уставов, часто не свободный от противоречий и неясностей. Таким образом, мы приходим к выводу, что Устав проблематичен и по объему и по содержанию, и при своем выполнении требует выбора, рассуждения, то-есть при-

менения критериев и предпосылок, explicite в нем не изложенных.

Еще более характерным и показательным аспектом «проблемы Устава» нужно признать уже не только неясность его объема, но и открытое расхождение между ним и богослужебной жизнью Церкви. И расхождение касается не одних спорных или заведомо временных правил, а напротив, тех как раз, которые можно признать вполне определенными и исполнимыми. Как на пример, укажем на отношение богослужебной практики к определенным в уставе временам и срокам богослужения. Типикон предписывает в некоторые дни служение литургии вечером — после вечерни, причем вряд ли это правило относится к разряду местных и временных, ибо засвидетельствовано всеми дошедшими до нас вариантами устава[3]). Но на деле это правило не только не выполняется, но исполнение его вызвало бы, без сомнения, настоящий соблазн, столь прочно утвердилось убеждение, что Литургия должна служиться утром и только утром[4]). Убеждение это столь сильно, что в дни, когда литургия предписана вечером, вечерня переносится на утро, но это очевидное обессмысливание устава никого не смущает: лишь бы соблюдено было правило об утреннем служении литургии. Самой распространенной в русской Церкви службы — панихиды — вообще нет в Уставе и всему духу его противоречит служение множества «частных» панихид в любое время, особенно же

3) Типикон, гл. 8 и последования 25 марта, 24 декабря, 5 января. **Никольский**, стр. 155-159.

4) Это убеждение выдается в качестве нормы в так наз. «Известии Учительном», печатаемом обычно в конце служебника: «...время служения (литургии) есть, по древнему обычаю церковному, третий час дня; но убо может и ранее и позднее начатися и совершатися... точию не прежде свитания дня, ниже по полудни: ибо сице начинаяй и согрешаяй, согрешит». Тут же, правда, ссылка на дни, когда Литургия совершается вместе с вечерней (то есть по полудни). Само «Известие Учительное» составлено в категориях «латинизирующего» киевского богословия, о значении которого для православного богослужения см. **архим. Киприан**, цит. соч., стр. 254-256; **о. Г. Флоровский**, цит. соч., стр. 50-51.

в день воскресной евхаристии[5]). Но она появилась и служится. Уставом нигде не предположено, вернее, очевидно исключается чтение так наз. «разрешительной» молитвы в отрыве от таинства покаяния — но практика эта широко распространилась и ни в ком не вызывает сомнений. Примеров можно было бы привести очень много. Повидимому, богослужебная практика следует какой-то своей «логике», не во всем совпадающей с логикой устава, а во многом ему открыто противоречащей. И опять-таки вряд ли все здесь можно объяснить ленностью, небрежностью или же приспособлением к слабости человеческой. За проблемой объема и содержания устава, обрисовывается таким образом проблема его смысла, то есть как раз его внутренней «логики», непонимание которой и приводит к замене ее другой, инородной ей логикой[6]).

2. Осознать все эти проблемы тем более необходимо, что, в результате описанного положения, в Церкви все очевиднее создаются два подхода к Уставу, которые оба следует признать не только неверными, но и чрезвычайно вредными. Для одних все, что напечатано в Типиконе или в любой «рубрике», есть абсолютный и непреложный закон, прикоснуться к которому, или изменить который в чем бы то ни было, равносильно ниспровержению Православия. Все, что в любое время и по любой, пускай случайной причине, попало в богослужебные книги, тем самым для наших «типиконщиков» составляет неотъемлемую часть Предания, по отношению к которой требуется только охранение. Вопрос о пересмотре устава или необъятного литургического материала, содержащегося в «Минеях» и «Октоихах, при этом подходе провозглашается ересью и модернизмом. Поскольку же, как сказано выше, исполнить устав в целости невозможно, решающими в конечном итоге

5) О «панихиде», как заупокойной службе см. **Никольский**, стр. 756 и сл. **Типикон**, гл. 13, 14; срв. **архим. Киприан**, цит. соч., стр. 25-26.

6) См. **мою** статью «Богослужение и богослужебная практика», Церк. вести. Зап. Евр. Экзархата, 2/35.

оказываются личный вкус, местное предание, привычка — то есть причины случайные. На деле то, что называется иногда у с т а в н о й с л у ж б о й, часто поражает своей бессмыслицей. Как на характерный пример такого законнического и чисто формального подхода к уставу можно указать на часто встречающуюся в наших храмах «службу-схему». В такой службе ни одна из ее составных частей не сохраняется в целом виде, а только «обозначается». Так, чтение кафизм, то есть положенных псалмов, сводится к нескольким стихам, но взятым из разных псалмов, дабы обозначать деление каждой кафизмы на «славы», пение канона к двум - трем тропарям, но взятым из разных канонов — для обозначения правил об их сочетании, но все это с общей тенденцией «вычитать» и «выпеть» как можно больше, будь то с ущербом для внятности пения и чтения.

Второй подход, более распространенный чем первый, определяется, в сущности, безразличием к уставу (т. е. к структуре богослужения), как таковому. Устав не отрицается принципиально. Но он остается всего лишь, как некий фон, позволяющий особенно выпукло и эффектно выделить и «исполнить» наиболее «популярные» моменты богослужения. Но сами эти моменты постепенно теряют связь со структурой службы, оказываются как бы самоцелью. Именно здесь можно особенно отчетливо проследить несомненный кризис церковного пения — некогда важнейшего элемента литургической структуры, но который все больше отрывается от целостного замысла богослужения, от его структуры, и, переставая быть ее выражением, становится выражением очень часто «человеческого, слишком человеческого...».

Именно здесь, в этих двух подходах, в равной мере хотя и по разному свидетельствующих об утере понимания устава, интереса к его смыслу и назначению, проблема устава раскрывается в своем уже духовном и богословском значении. В церковном обществе мало-помалу создалось убеждение, что «устав» и не требует понимания. Он оказывается мертвой буквой, которой или нужно следовать не рассуждая, или же которой можно пренебрегать в силу как раз ее омертвения, выбирая в

ней то, что нравится или способно «подействовать» на людей. Но тут уместно спросить: соответствует ли такое понятие устава — устава-закона, устава непонятного, и, наконец, устава-обычая, соответствует ли оно богослужению «в Духе и Истине», которое совершает Церковь, Народ Божий, царское священство, род избран, Тело Христово? Это и есть основная и настоящая проблема устава. Ибо, с одной стороны, все литургическое предание Церкви свидетельствует, что устав составляет ее неотъемлемую часть и что идеи «чина», порядка структуры соприродны самой идее богослужения. Даже сами нарушения устава, как мы видели, стремятся сами стать «уставом», нормой. И вряд ли возможно сомнение в том, что, несмотря на невыясненность объема и точного содержания устава, богослужение Церкви продолжает быть очерченным и определенным некоей несомненной общей нормой, общей структурой, остающейся неизменной; приспособление или нарушение писанных уставов не нарушают ее настолько, чтобы ее нельзя было распознать, но, с другой стороны, устав не может быть инородным по отношению к самой природе христианского богослужения, как служения «в Духе и Истине», как «логической службы» λογικὴ λατρεία, службы Логоса и Смысла. Он не может быть инородным по отношению к сущности Церкви, как нового народа Божия и Тела Христова, живущего не законом, а благодатию. Он не может, иными словами, быть ни законом, требующим слепого подчинения букве и больше ничего, ни добрым, древним обычаем, исполнять который нужно только в меру его соответствия «современным запросам» или вкусу молящихся. В уставе, напротив, поскольку им определяется общая структура или «чин» богослужения, должен быть заключен с м ы с л литургической жизни Церкви. Оторванный от этого смысла, он превращается в мертвый и бессмысленный «закон», а оторванный от богослужебной практики, он отдает эту последнюю на произвол обычаям, вкусам и даже капризам той или иной эпохи, делает ее выражением всего этого, а не Церкви в ее духовном и вечном призвании.

За «рубриками», правилами и уставами — найти Устав,

в случайном и временном — неизменный принцип, живую норму или «логос» богослужения в его целом — такова, следовательно, первая задача, стоящая перед всяким, кто в литургическом богословии видит не набор случайных и произвольных объяснений служб, а систематическое изучение «закона молитвы» lex orandi Церкви. Это есть ничто иное, как нахождение или раскрытие той части Типикона, которая всем его содержанием предполагается, но которая в нем отсутствует, а именно — его о б щ е й ч а с т и, изложения тех начал и предпосылок, на которых зиждятся все записанные в нем правила. Отсутствие этой общей части объяснить не трудно: писанный Устав возник п о с л е богослужения и возник не как изложение его теории, а или как начертание богослужебного чина для д а н н ы х условий, или же как пособие при решении спорных вопросов богослужебной практики[7]). Отношение писанных уставов к богослужению аналогично отношению канонов к церковному строю. Каноны не создают Церкви и не определяют ее структуры, они возникли для ограждения, выявления, уточнения этой структуры, соприродной самой сущности Церкви[8]). Также и писанный Устав не столько определяет закон богослужения, сколько применяет его к тем или иным нуждам. А это значит, что он предполагает наличие этого закона, или «общей части». Ее нахождение, изложение и объяснение и составляет п р о б л е м у у с т а в а.

---

7) «Церковный устав, как систематический регулятор порядка служб суточного, триодного и месяцесловного круга, есть одна из позднейших церковно богослужебных книг и образовался в ту эпоху, когда уже эти три порядка сложились и каждый из них получил устойчивый вид». **И. Мансветов,** цит. соч., стр. 1.

8) «...Каноны не устанавливают основной порядок жизни этого организма (Церкви) — он дан в догмате о Церкви — а только лишь регулируют каноническое устройство Церкви в том направлении, чтобы оно наиболее совершенно выявляло сущность Церкви». **Н. Афанасьев:** «Неизменное и временное в церковных канонах». Сборник «Живое Предание», Париж, 1938, стр. 88.

3. Методологически эта проблема естественно распадается на три части. На первое место должен быть поставлен вопрос о том, какую основную с т р у к т у р у б о г о с л у ж е н и я предполагают, выявляют и фиксируют наши теперешние уставы, вся совокупность правил, регулирующих литургическую жизнь Церкви. Чтобы быть верным своему назначению, литургическое богословие должно всегда исходить из конкретных данных живой богослужебной традиции, то есть из литургического ф а к т а. Нам придется не раз убедиться в том, на какие ложные пути может завести теория богослужения, построенная a priori, то есть без достаточного внимания к литургической действительности во всем многообразии и сложности. Можно сказать даже, что этот разрыв между теорией и фактом составляет центральную драму в истории богослужения. Поэтому, прежде чем пытаться уяснить себе устав, как τύπος богослужения, мы должны определить его основные линии, раскрыть предполагаемый им строй или структуру богослужения. На втором месте стоит вопрос о происхождении и развитии этой структуры, то есть вопрос об и с т о р и и у с т а в а. Мы уже говорили выше, почему в литургическом богословии момент исторический занимает такое важное место, в дальнейшем мы увидим, что в отношении устава вопрос происхождения и развития имеет совсем особенное значение. И, наконец, третьим и заключительным вопросом, на который мы должны попытаться ответить, и должен быть вопрос о с м ы с л е устава, то есть о богословском содержании, об уставе как «lex orandi» Церкви, неотрываемой от ее «lex orandi».

2.

1. Думается, что даже при поверхностном знакомстве с уставом не трудно убедиться, что в его основе лежит сочетание двух основных элементов: Е в х а р и с т и и (с которой так или иначе связаны и все другие таинства) и того богослужения, которое на языке западной литургики называется «officium divinum» и которое связано,

прежде всего, с тремя кругами времени: дневным, седмичным и годовым [9]).

Что оба эти элемента составляют две неотъемлемые и обязательные части современного устава вряд ли требует доказательств. Центральность Евхаристии в литургической жизни Церкви самоочевидна. Седмичный и годовой циклы также не вызывают никаких сомнений. И, наконец, в том, что касается суточного круга, практически вышедшего из употребления в большинстве приходских церквей — пренебрежение им, очевидно, не соответствует букве и духу устава. По уставу, напротив, он является неотменяемой и обязательной рамой всей богослужебной жизни Церкви. По уставу есть дни, когда не положено служение литургии, или же когда одна «память» или «праздник» вытесняют другие, но нет дня, когда не было бы положено служить вечерни и утрени. И все праздники и памяти всегда сочетаются с постоянным, неменяемым материалом суточного круга.

9) Здесь, для недостаточно знакомых с богослужением Православной Церкви, уместно дать хотя бы самое схематическое описание **богослужения времени** в его современном виде.

Как мы уже сказали, богослужение это распределяется по **часам, дням, седмицам** и **месяцам.** В основе его находится **суточный круг,** состоящий из следующих служб: вечерни, повечерия, полунощницы, утрени и часов — первого, третьего, шестого и девятого (с т. н. междочасьями). Устав этих служб изложен в **Типиконе:** гл. 1 (чин малой вечерни), гл. 2 (великая вечерня в соединении с утреней, то есть так наз. всенощное бдение); гл. 7 (великая вечерня, полунощница и утреня воскресные); гл. 9 (вечерня и утреня повседневные) и в Часослове. Постоянный, т. е. повторяющийся каждый день материал этих служб находится в **Следованной Псалтири** (или в ее сокращении — **Часослове).** Материал этот взят почти исключительно из Св. Писания; это — псалмы, библейские песни и отдельные стихи из ветхозаветных и новозаветных книг (напр. прокимны и т. п.). Следует еще отметить, что, по уставу, церковный день начинается с вечера и первой службой суточного круга является вечерня. О службах этих см. **К. Никольский,** цит. соч., стр. 142-354 («О вседневных службах»).

За кругом суточным, восполняя его, следует **круг седмичный.** Он не имеет своих отдельных служб, но материал его вставляется в определенные места суточных служб, в зависимости от дня недели. Материал этот всецело **гимнографический,** а не библейский. Каждый день седмицы имеет свою литургическую тему и она выражена в ряде песнопений. (Об этих темах см. Иером. Киприан «Крины молитвенные». Сборник статей по литургическому богословию», Белград 1928). Эти песнопения (гимны) в зависимости от своей формы или назначения, называются стихирами, тропарями, кондаками, канонами (см. E. Wellecz. «A History of Byzantine Music and Hymnography». Oxford. 1949). Все они распределяются по восьми основным мелодиям или гласам и напечатаны в книге «Октоих» слав. «осьмогласник»). Каждая седмица имеет свой глас и таким образом весь Октоих разделен на восемь частей — по гласам, а каждый глас — на семь дней. Седмичное богослужение составляет цикл из восьми седмиц, повторяющийся на протяжении всего года, начиная с первого воскресения после Пятидесятницы.

Наконец, третьим кругом богослужения времени является **годовой** круг, самый сложный по своей структуре. В него входят:

а) Богослужение **Месяцеслова,** то есть неподвижных, связанных с определенной датой праздников, постов, памятей святых. Материал находится в двенадцати книгах **Миней Месячных** и распределен по датам, начиная с 1-го сентября.

Но столь же очевидно и то, что Евхаристия, с одной стороны, и «богослужение времени», с другой, различны между собой, суть именно два элемента литургического предания. И если для догматиста достаточно различие это выразить в категориях «сакраментального» и «не-сакраментального» богослужения, то, с точки зрения литургического богословия, такого определения явно не достаточно. Оно не указывает на принцип соотношения этих двух элементов в общей структуре церковного богослужения, то есть не выявляет их как именно элементов устава. Между тем, из самого же устава, очевидно, вытекает, что Евхаристия (то есть элемент сакраментальный) и «богослужение времени» не просто «сосуществуют» в литургической жизни Церкви, а связаны между собою так, что эта связь и составляет устав в его самой общей и основоположной форме. Какова же природа этой связи?

2. Оставаясь все в той же плоскости простого описания и анализа фактов, можно утверждать, что принци-

пом, как связи, так и различия между собой двух указанных элементов устава, является отношение каждого из них к в р е м е н и. Вопрос о времени, как мы постараемся показать в дальнейшем, имеет для литургического богословия исключительное значение. Но даже не ставя его здесь в его богословском аспекте, не трудно показать, что именно та или иная связь с временем полагает наши два элемента богослужения, как д в а полюса литургической жизни Церкви, и одновременно определяет способ их связи друг с другом в уставе, их, так сказать, «структуральное взаимоотношение».

Действительно, церковное богослужение имеет в своем центре, как свое средоточие, постоянное возобновление того же самого, всегда тождественного самому себе, неизменного по своему смыслу, содержанию и назначению Т а и н с т в а, его постоянное п о в т о р е н и е в о в р е м е н и. Но весь смысл этого повторения в том именно, что в нем вспоминается и актуализируется нечто н е п о в т о р и м о е. Евхаристия есть а к т у а л и з а ц и я одного, единственного, неповторимого события, причем суть таинства состоит, прежде всего, в возможности преодоления времени, то есть явления и осуществления в нем события прошлого, в его надвременной, вечной реальности и действенности. Когда бы ни служилась Литургия — в воскресный, праздничный или иной какой день, вечером или ночью, в своем существе она не зависит ни от этого дня, ни от часа, ими не определяется и не ограничивается. С этой точки зрения время ее служения безразлично, ибо то, что осуществляется в служении, вводит нас в реальность и приобщает нас реальности, времени никоим образом не подчиненной; «вечери Твоея тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя приими...». Смысл Таинства — с этим согласятся любые богословские теории таинства — в том, что совершаемое к а к повторение во времени, оно в нем являет реальность неповторимую и надвременную.

Зато второй литургический «полюс» Церкви — богослужение времени, потому и можно так назвать, что здесь время уже не только внешняя и естественная рама, но, в некотором смысле, и о б е к т самого богослужения, принцип, определяющий само его с о д е р ж а н и е. Наиболее очевидно это в богослужении суточного круга. Уже одними своими названиями: — утреня, вечерня, часы и т. д. — службы этого круга указывают на свою «окрашенность» временем, на свою неотрываемость от него. Но и в других кругах связь с временем, о определенными сроками, часами, периодами является также не только естественным и неустранимым условием, но определяет в значительной мере и их содержание. Развитие годичного круга не случайно начинается спорами о времени празднования Пасхи, в истории рождественского цикла значение дат 25 декабря и 6 января имеет первостепенное значение и, углубляясь сейчас в этот вопрос по существу, можно сказать, что соотношение между церковным годом и годом «натуральным», то есть именно нарочитая и осмысленная связь с временем, составляет один из характерных элементов литургической жизни Церкви. То же самое можно сказать и о круге седмичном, основанном на изначальном в Церкви праздновании «дня Господня», которое, в свою очередь, предполагает целое «богословие седьмицы».

Но если, таким образом, отношение к времени является принципом различия, то и началом, связующим оба указанных элемента в двуединую литургическую структуру или устав, является опят-таки в р е м я. Если, с

б) Богослужение **великопостного цикла**, обнимающего собой три подготовительные к посту седмицы, шесть седмиц поста и Страстную седмицу. Материал его находится в книге **Триодь Постная.**

в) Богослужение **пасхального цикла**, состоящего из служб Пасхи, пасхальной седмицы и всего периода между Пасхой и Пятидесятницей. Богослужебной книгой этого цикла является **Триодь Цветная** (или «Пентикостарион») — см. **Никольский**, **стр. 481-655:** «о днях и службах кругов седмичного и годового».

Богослужение годового круга включает в себя материал, как библейский, так и гимнографический, причем материал этот также не имеет самостоятельных служб, а включен в структуру суточного круга.

одной стороны, в уставе как бы подчеркивается, что Евхаристия не связана по существу ни с каким определенным часом (так же как и в евхаристическом каноне почти никак не отмечается тот или иной праздник или день) — ибо в нем указаны литургии утренние, вечерние и ночные, то, с другой, все указания о служении Литургии неизменно связаны с богослужением времени, даны *по отношению к нему*. Так, в схеме суточного круга литургия может занимать различные места: до вечерни, после вечерни и т. д., но эти варианты не суть случайности, а именно устав: служение Литургии оказывается вставленным в раму богослужения времени, так что, не будучи ни связанной с временем по существу, ни определяемой им, она «соотносительна» с ним. Еще яснее это в седмичном круге, где Литургия имеет свой *день* — день Господень или воскресение, но и здесь, как мы увидим дальше, связь ее с этим днем, то есть с определенной единицей времени, глубоко отлична от связи с временем не сакраментального богослужния. Что же касается положения Евхаристии в богослужении годового круга, то на него указывает связь Евхаристии с *праздниками*, связь также требующая литургико-богословского уяснения, но вполне определенно свидетельствующая о соотносительности Евхаристии с богослужением «времен и сроков».

Таким образом, самый общий и предварительный анализ устава, каким он дошел до нас и, в основном, определяет богослужебную жизнь Церкви показывает, что это сопряжение Евхаристии и богослужения времени заключает в себе его самую общую и основную форму. Только по отношению к ней и внутри нее и другие принципы устава (структуры отдельных кругов и последований и т. д.) могут быть поняты и истолкованы в правильном свете. А если так, то очевидно именно эта «форма» или основная структура и должна составить первый предмет исторического и богословского изучения устава, той его «проблемы», о которой мы говорили выше. Изучения *исторического*: если такова основа современного устава, то соответствует ли она изначальной норме? И если да, то каково ее *богословское* значение, что означает и выражает она в нашем литургическом предании?

3.

В заключение этой главы уместно сказать хотя бы несколько слов о той новой духовной и богословской перспективе, которую создает для интересующей нас проблемы устава современное литургическое движение, общую характеристику которого мы дали в введении. Уместно потому, что ничто более, чем эти тенденции не показывает необходимость серьезного и систематического, и главное, научно-критического изучения данных литургического предания, уяснение «удельного веса» всех составляющих его элементов.

Наше время отмечено несомненным *евхаристическим возрождением*, выражающимся, главным образом, в проповеди и практике более частого причащения. Это возрождение нельзя не признать, конечно, одним из самых радостных и благотворных явлений в жизни Церкви, подлинным залогом ее духовного обновления. Но, как и всякому возрождению, ему грозит впадение в крайность. И в богословских теориях им порожденных и в самой церковной жизни все яснее намечается тенденция всю литургическую жизнь Церкви свести почти исключительно к одной Евхаристии, то есть видеть в ней не вершину, не средоточие, не увенчание и не источник этой жизни, а фактически, единственное ее содержание. Получается так, что радостно открывая для себя возможность более полной евхаристической жизни, более частого причащения, верующие как бы теряют интерес к другим элементам богослужения и к церковной жизни в целом. Причащение становится для них «единым на потребу», самодовлеющей целью и содержанием всей их церковности. Но, не говоря уже о том, что такая установка противоречит уставу, как мы его только что изложили, можно спросить, соответствует ли она природе и назначению самой Евхаристии, и, следовательно, во всем ли правильно и здорово такое евхари-

стическое возрождение? Следовательно, только более полное уяснение и определение места Евхаристии в общей системе церковного богослужения может помочь нам ответить на этот вопрос.

С другой стороны, в связи с литургическим движением, с повышением интереса к богослужебному преданию, все больше внимания привлекает к себе и богослужение времени: суточный круг, праздники, времена церковного года, их генезис и богословский смысл. Но здесь возможна, и отчасти уже сказывается, другая крайность: отсутствие точного различения между разными выражениями, разными «модусами» церковного богослужения. Наиболее характерным примером этой второй тенденции можно признать литургическое богословие, известное под именем «Mysterienlehre» и связанное с именем Dom Odo Casel и бенедиктинского литургического центра Maria Laach. Заслуги этого центра в деле литургического возрождения на Западе огромны и заслуживают всяческого признания. Но поставив в центре всей теории богослужения понятие μυστήριον, Dom Odo Casel не дал ему такого определения, которое вполне удовлетворительно провело бы черту между богослужением сакраментальным и не-сакраментальным. Напротив, у него все как бы сливается в общей мистериальной терминологии, так что все богослужение есть проявление и выражение μυστήριον — «таинства» Само по себе ценное и благотворное для литургического богословия, понятие это, при отсутствии точного определения, ведет к опасной богословской двусмыслице, лишает таинство в узком смысле этого слова его «уникальности» в литургической жизни Церкви. Таким образом, с одной стороны мы имеем опасность сведения всего литургического предания к одному таинству и соответственно — некое пренебрежение другими его элементами, а с другой — расширение понятия таинства до пределов всего богослужения... И там и здесь ошибка духовной и богословской перспективы грозит серьезным искажением не только lex orandi, то есть литургического «закона» Церкви, но и lex credendi, самой ее веры, как она выражает, вдохновляет и питает себя в богослужении.

Все это проблему устава, то есть проблему происхождения, развития, и, главное, «логоса» основных структур богослужения, делает более чем когда-либо основной проблемой литургического богословия.

Глава 2.

ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ УСТАВА.

1.

1. Если мы правы, усматривая основную «форму» устава в сочетании Евхаристии и богослужения времени, то первым вопросом, на который мы должны попытаться ответить, есть вопрос о происхождении этой формы. Современная литургическая наука не дает на него согласного и однозначного ответа, причем главную трудность представляет собой генезис того, что мы назвали «богослужением времени». Часть историков просто отрицает его изначальность в литургической традиции Церкви, особенно отрицает наличие в ней суточного круга. Первохристианский культ, по их мнению, ограничивается евхаристическим собранием, с которым неразрывно связаны, как его части и все другие его «выражения» — проповедь, крещение, возложение рук. «Ранняя Церковь — пишет O. Cullman — знает только две следующие формы культа — общую трапезу, за которой всегда бывает проповедь Евангелия и Крещение» [1]). Еще радикальнее высказывается G. Dix. По его мнению, даже ночные бдения, существование которых в до-Никейской церкви доселе не вызывало особых сомнений, суть ничто

1) **O. Cullmann.** Le culte dans l'Eglise primitive. Neuchâtel et Paris. 1944, p. 30.

иное, как «изобретение литургических учебников» [2]). Отрицают наличие суточного круга в ранней Церкви и Duchesne [3]) и Batiffol [4]).

Как же возникло это богослужение времени и каким образом превратилось, как мы знаем, в некую всеобъемлющую раму церковной молитвы? Названные историки связывают его начало с возникновением в четвертом веке монашества, которому приписывается не больше, не меньше, как настоящая «литургическая революция [5]). Правда, никто не отрицает существования в самые первые времена христианства молитвы, связанной с определенными часами дня — иекоей отдаленной первоосновы суточного круга. Свидетельства о ней у доникейских авторов слишком бесспорны. Но до четвертого века это, как утверждает Дюшен, исключительно частные молитвы. И смысл «литургической революции» четвертого века в том и заключен, что, благодаря монашеству, эти частные молитвы включаются в официальный культ Церкви, из молитвы отдельных людей или отдельных групп в Церкви становятся молитвой самой Церкви. «Утвердившись в Церкви — пишет Дюшен — частная молитва уже ие выйдет из нее» [6]). Таким образом, раннее, до-никейское богослужение противопоставляется тому, которое начинает складываться после Константина. И с этой же эпохой связывают обычно начало развития и пышного цветения и других «кругов» богослужения времени. Это значит, что устав в той его

2) **G. Dix.** The Shape of the Liturgy, Westminster, 1945, p. 325; cf. pp. 319 sqq.

3) «Ces prières distribuées de façon un peu différente dans le cours de la journée sont essentiellement des prières privées». **L. Duchesne.** Origines du culte chrétien. 5-ème ed. Paris 1925, p. 469.

4) **P. Batiffol.** Histoire du Bréviaire Romain, nouv. éd., Paris 1895, p. 28 et suiv.

5) **P. Batiffol,** op. cit., p. 29: «cette révolution liturgique s est faite sous l'influence et presque sous la pression de ces confrèries de **monazontes** et de parthenæ». Cf. **Dix,** op. cit., p. 317 sqq.

6) **L. Duchesne,** op. cit., p. 472.

структуре, которую он имеет, не только не изначален в Церкви, но есть продукт глубокого изменения, настоящей «метаморфозы» литургической традиции.

Теория эта имеет двоякое основание. Такие «столпы» литургической науки, как Duchesne и Batiffol, придерживались, главным образом, потому, что в их время изучение первохристианского богослужения находилось в стадии самой первоначальной, и отсутствие положительных и бесспорных свидетельств о богослужении времени в памятниках той эпохи казалось достаточным аргументом для его отрицания. Совсем по другому обосновывает свои взгляды G. Dix. Он считает, что ранняя Церковь не имела и не могла иметь никакого «богослужения времени», потому что культ ее был по самой своей сущности эсхатологическим и, следовательно, не совместимым с тем приятием и освящением природных «времен и сроков», которые характерны для богослужения более поздней эпохи. «Богослужение до-никейских христиан — пишет Dix — в его официальной и организованной форме: синаксисе и евхаристии было всецело мироотвергающим культом, сознательно и последовательно отвергавшим самое идею освящения, выражения по отношению к Богу жизни человеческого общества в целом, как это было сделано в кафолическом богослужении после Константина» [7]). Богослужения, укореиенного во времени, соотносительного с временами и сроками человеческой жизни потому и ие могло быть, что сама Церковь сознавала себя, как выход из времени, как отвержение того мира, который живет всецело во времени, времени подчинен и им измеряется. В основе теории Dix'а лежит, т. обр., утверждение чисто эсхатологической природы и Церкви и Евхаристии, причем эсхатологизм уравнивается в ней с мироотвержением, с отказом

7) Op. cit., p. 326: the corporate worship of the pre-nicene Christians in its official and organized forms, the synaxis and the Eucharist, was overwhelmingly a «world renouncing» cultus, which deliberately and rigidly rejected the whole idea of sanctifying and expressing towards God the life of human society in general, in the way that catholic worship after Constantine set itself to do».

от какой бы то ни было попытки «христианизации» мира. Поэтому развитие богослужения после Константина Dix толкует, прежде всего, как отход от эсхатологии. Даже эсхатологическое переживание Евхаристии он считает переродившимся в эту эпоху столь глубоко, что говорит о «крушении этой идеи» [8]). Константиновский мир порождает в Церкви новую идею — **освящения времени**, идею ранней Церкви совершенно чуждую. С ней то и связано возникновение богослужения времени и постепенное превращение его в норму литургической жизни Церкви.

2. Но теории, отрицающей изначальность богослужения времени, противопоставляется в наши дни другая теория, возводящая его к самому началу Церкви. Еще в прошлом веке ее защищал английский литургист P. Freeman в забытой сейчас книге «The Principles of Divine Office» [9]). В наши дни особенно полную разработку она получила в книге C. W. Dugmore: «The Influence of Synagogue upon the Divine Office» [10]). Схематически ее можно резюмировать так: христианское богослужение по своей структуре восходит к богослужению иудейскому, преимущественно в его синагогальном варианте. А еврейское богослужение можно несомненно охарактеризировать, как богослужение времени; оно построено соответственно с циклами суточным, седмичным и годовым. Следовательно, ту же структуру естественно предполагать и в богослужении первых христиан. Рассматривая затем в свете этой гипотезы все то,

8) Op. cit., p. 265.

9) **P. Freeman.** The Principles of Divine Office. Vol. I. Morning and Evening Prayer, London, 1893.

10) **C. W. Dugmore.** The Influence of the Synagogue on the Divine Office, Oxford, 1945. Критику построений Dix'а см. у J. D. Crichton in «Magnificat», 1946, 3, pp. 1-7; «Liturgy». The Quarterly of the Society of St. Gregory. January 1949, pp. 1-10; **A. v. d. M.** in «Eastern Churches Quarterly» October-December 1945, pp. 170-200. Сравн. **I. Dalmais**, «Origine et constitution de l'Office» in Maison - Dieu, 21, pp. 21-39. **J. M. Hanssens S. J.**: «Nature et Genèse de l'Office des Matines», in Annalecta Gregoriana, vol. LVII, Romae 1952.

что нам известно о самом раннем слое христианского богослужения, Dugmore приходит к выводу, что все три современных круга богослужения времени в своей первооснове восходят к апостольскому времени и являются органической частью изначальной lex orandi Церкви. «С самого начала — пишет Dugmore — суточные службы, построенные по типу синагогального ритуала, были общи и востоку и западу, хотя в некоторых областях могли быть и отступления от общего обычая Церкви» [11]).

Так обстоит дело с вопросом о возникновении богослужения времени, то есть с проблемой происхождения устава в современной науке. Должны ли мы безоговорочно принимать одну из указанных теорий? Нам представляется, что, несмотря на огромную ценность работ и Dix'а, и Dugmore'а, обе высказываемые в них теории остаются в значительной степени гипотезами, требующими дальнейшего углубления. Во-первых, прав ли Dix, уравнивая ранне-христианскую эсхатологию с «мироотвержением» и выводя из этого уравнения невозможность богослужения времени? Его несовместимость с эсхатологической сущностью Евхаристии? Не в том ли как раз все своеобразие и даже единственность **культа**, что в нем разные «утверждения», кажущиеся несовместимыми и противоречивыми, на деле претворяются в некий культовый синтез, снимающий и разрешающий эти противоречия? И не есть ли как раз этот синтез искомое подлинного литургического богословия, всех усилий понять и истолковать богослужение? Поэтому тот эсхатологизм, который Dix справедливо считает присущим ранне-христианскому богослужению, еще сам должен быть определен в свете всех элементов этого богослужения, есть опять-таки искомое, найти которое нужно, не отрицая a priori тех элементов, которые не подходят под только одно из возможных определений эсхатологии. Но у Dix'а, по крайней мере ясно выражен основной принцип, определивший переплавление еврейского культа в христианский, ста-

11) **C. W. Dugmore**, op. cit., p. 57.

рое сделавший новым и положивший начало уже самостоятельному развитию нового. Принцип этот Dix справедливо видит в исключительном, центральном месте Евхаристии в жизни ранней Церкви, в Таинстве, в котором христиане от начала видели выражение всей полноты своей веры. У Dugmore'a, который, конечно, не отрицает этого значения Евхаристии, связь между нею и богослужением, унаследованным от синагоги, остается неясной. Dix за фактами видит в ранней Церкви определенное литургическое богословие, факты эти объясняющие. У Dugmore'a такое литургическое богословие, как объединяющий принцип структуры и развития первохристианского богослужения, остается не совсем ясным. Поэтому можно спросить: в таком ли противоречии находятся обе эти теории по отношению одна к другой, как это кажется с первого взгляда? И нельзя ли, углубив правду каждой из них, примирить эти правды так, что в совокупности они и дадут нам более целостный ответ на вопрос о происхождении Устава.

2.

1. Каковы бы ни были расхождения между историками христианского культа, все они в настоящее время сходятся в одном: в признании уже указанной выше генетической связи между этим культом и литургической традицией иудейства, как она сложилась в ту эпоху. Изучению и оценке этой связи слишком долго мешал господствовавший в либеральной науке миф о перерождении Церкви под влиянием эллинистического мира. Согласно этому мифу, организованная кафолическая Церковь, какой мы видим ее начиная с середины второго века, с ее доктриной, богослужением и дисциплиной, отделена глубоким рвом от своего еврейского начала, является плодом эллинистической метаморфозы, которому подверглось де первоначальное учение Христа. И именно в области богослужения, прежде всего в «сакраментализме», будто бы всецело чуждом еврейскому религиозному сознанию, усматривали главный признак

этого перерождения, этой эллинистической метаморфозы. Что касается более традиционной, конфессиональной литургической науки, то, как мы уже говорили, этого вопроса о начале, о первичных истоках богослужения она попросту перед собой не ставила. Проблема литургической связи между Церковью и иудаизмом, как это ни странно, долгое время просто не замечалась.

Сейчас этот эллинистический миф в чистом его виде можно считать окончательно сданным в архив. Нам незачем останавливаться здесь на том всестороннем пересмотре, которому за последние десятилетия подверглись теории о первохристианстве, считавшиеся доселе общепринятыми. Достаточно указать на общий смысл и на главный результат этого пересмотра: на возвращение именно иудейской первооснове Церкви, interpretatio judaica — ее законного места, на признание за ней значения решающего фактора в историческом «оформлении» христианства. В связи с этой общей переоценкой в историко-литургической науке и был заново поставлен вопрос об еврейских корнях христианского богослужения. Работы Oesterley[12]), Jeremias[13]), Dix[14]), Gavin[15]), Baumstark[16]), Dugmore[17]) и уже после них — исследования нового материала, открытого в Кумране[18]), хорошо показали общую зависимость христианской молит-

---

12) **W. O. E. Oesterley.** The Jewish Background of the Christian Liturgy. Oxford 1925.

13) **J. Jeremias.** Die Abendmahlsworte Jesus. Goettingen, 1935.

14) Op. cit. **и его же**. The Jew and the Greek. A Study in the Primitve Church, Westminster, 1953.

15) **F. Gavin.** The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments, London 1928.

16) **A. Baumstark.** Liturgie Comparée.

17) C. W. Dugmore, op. cit.

18) Издание: «The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, edited by **M. Burrows**, vol. I and II, 2. The American School of Oriental Research, New Haven 1950 - 51. Перевод: **M. Burrows.** The Dead Sea Scrolls, New York 1955. См. The Scrolls and the Testameut, edited by Krister Sendhal и J. Daniélou. Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme, Paris, 1957.

вы и культа от культа синагоги, который в свою очередь стал все больше привлекать внимание еврейских литургистов [19]). Такое сравнительное изучение богослужения ранне-христианского и литургических форм иудейства, хотя его ни в коей мере нельзя считать законченным, не оставляет никакого сомнения в формальной зависимости первого от вторых. «Никто, изучая до-христианские формы еврейского богослужения и молитвы ранней Церкви — пишет Oesterley — не может не заметить единства их атмосферы, не признать, что и те и другие выплавлены в одной и той же форме... При всех различиях это несомненно один и тот же тип богослужения...» [20]). Здесь невозможно привести всего материала, собранного и изученного перечисленными учеными; это значило бы без нужды повторять то, что легко найти в ставших почти классическими трудах. Подчеркнем только, что зависимость, о которой они говорят, отнюдь не исчерпывается языком: — то есть той библейской терминологией, теми библейскими образами и построениями, которые в равной мере свойственны и еврейскому и христианскому богослужению. Речь идет, прежде всего, именно о с т р у к т у р а л ь н о й зависимости, о сходном плане целых служб, о том, что Baumstark назвал «большими литургическими единицами»; иными словами, о тех основных элементах, которые и здесь и там определяют строй богослужения, его содержание и общую направленность. Так, например, если находящиеся в определенной последовательности и связи между собой — благословение имени Божия, хвала, исповедание грехов, ходатайство и, наконец, славословие Бога за дела Его в истории, составляют обычную структуру синагогальной молитвы [21]), то те же элементы, в той же последовательности и связи, определяют собой и структуру первохристианской молитвы. Мы имеем здесь пример именно у с т а в н о й зависимости, то есть не простого сходства между собою отдельных элементов, а идентичности их порядка и соподчинения друг другу, которое изнутри определяет литургический смысл каждого из них. Повторяем, это сравнительное изучение по настоящему еще только начинается. Но уже и то, что известно, полностью подтверждает вывод, делаемый Oesterley: «ранние христианские общины — пишет он — продолжали хранить традиционное богослужение, к которому люди, составлявшие эти общины, привыкли в синагоге... Когда же пришло время создания уже независимого христианского богослужения, в нем естественно сказалось влияние — и в форме и в духе — того традиционного богослужения, которое первым христианам было так близко» [22]).

2. Заметим здесь мимоходом, что установление такой структуальной или уставной зависимости христианского богослужения от еврейского выбивает почву из-под ног тех, кто склонны отрицать наличие вообще всего «уставного» в ранней Церкви. Существовало мнение, что первохристианское богослужение, будучи по своей природе «харизматическим», носило характер какой-то экстатической расплавленности, будто бы исключавшей возможность каких бы то ни было постоянных структур, неизменного литургического устава. Это богослужение рисовали как восторженное «профетическое» творчество, только впоследствии, в эпоху оскудения харизматических даров, отлившееся в фиксированные, уставные формы. Есть религиозная философия, всякий устав считающая признаком оскудения духа. Но вот и здесь, сравнительное изучение литургических форм привело к выводу, что харизмы не исключали «устава» и что такой устав, в смысле общей структуры, христианское богослужение восприняло от иудейства.

Особенно ясно это на примере евхаристического собрания, изучению которого отдано было в литургиче-

---

19) См. напр.: F. C. Grant: «Modern Study of Jewish Liturgy» in Zeitschrift f. alttest. Wissensch. 65 B. 1953 1/2; 59-77. D. Hedegard. Seder R. Amram Gaon, Lund 1951; J. Shirmann: «Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnology» in Jewish Quarterly Review, Oct. 1953, 2, 123 - 161.

20) Oesterley, op. cit., p. 125.

21) Ibid., p. 52 sq.

22) Ibid., p. 90.

ской науке особенно много лет. Было время, когда христианские таинства вообще, Евхаристию же в частности, считали чуть ли не прямым продуктом языческих мистерий, то есть той эллинистической метаморфозы, о которой мы говорили выше. Но, как пишет известный шведский литургист Brillioth — «попытки вывести таинства непосредственно из языческих мистерий признаются теперь одним из уродств исторической науки, симптомом детской болезни, молодым наукам свойственной» [23]). Мы знаем теперь, что какова бы ни была абсолютная новизна Евхаристии по содержанию, как бы ни были именно с ней связаны в первую очеред проявления харизматичности первохристианства, по своей общей структуре она тоже восходит к иудейской первооснове и эта первооснова определяет собой все дальнейшее развитие евхаристического «чина».

Суммируя плоды этой теперь уже многолетней работы, Dugmore пишет: «мы можем и должны заключить, что со дней Апостолов синагогальное богослужение было нормой христианского» [24]).

3.

1. Но нужно пойти дальше и спросить: в каком смысле следует понимать эту норму? Или, вернее, какой смысл вкладывали в нее сами христиане того времени? Наука установила несомненный факт связи между еврейской и христианской литургическими традициями. Но установление связи не есть еще раскрытие ее смысла. Сказать просто, как делают некоторые историки, что, поскольку все первые христиане без исключения были иудеями, они естественно и, так сказать, автоматически сохранили структуру и дух своего прежнего богослуже-

23) Y. Brillioth. Eucharistic Faith and Practice, Engl. transl. by A. C. Hebert, London 1930, p. 50.

24) Dugmore, op. cit. 1930, p. 50.

ния в новом, не значит ли это недостаточно принять во внимание то чувство абсолютной новизны своей веры и жизни, которым отмечено христианство с самого начала, еще в иудео-христианском своем обличии. «Старое прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5, 17) — в этих словах Ап. Павла выражено сознание глубочайшего перелома, связанного с пришествием Христа. Но вряд ли можно сомневаться в том, что столь же сильно новизну эту сознавали христиане и до Павла, в первой иерусалимской общине. А это значит, что если, несмотря на эту новизну, христиане продолжали видеть в иудейском богослужении норму, сохраненную ими даже и после разрыва с иудейством, эта норма не только не могла быть в противоречии с новизной христианства, но, напротив, должна была так или иначе включить эту последнюю в себя, в ней иметь свое «мерило».

2. Из Евангелий и Деяний Апостольских можно с несомненностью заключить, что Сам Христос и Его ученики не только не отвергали храма и синагоги, но регулярно принимали участие в традиционном богослужении. Не случайно именно с храмом, с ревностью о нем, связан единственный «резкий» поступок в жизни Христа: бичевание и изгнание торгующих. Христос соблюдал религиозные предписания закона, признавал богоустановленное священство, субботу, праздники. Деяния, со своей стороны, подчеркивают верность иерусалимских христиан традиционному еврейскому культу. До гонения, воздвигнутого на них Синедрионом, Апостолы и все, «пребывавшие в их учении» продолжают молиться в храме (2,46), соблюдать установленные часы молитвы (3,1) и праздники (20,16). Верность их иудейскому культу, которая в Иерусалие продержится до катастрофы 66 г., столь для них самоочевидна, что они могут называть себя «ревнителями закона» (21,20) и, принимая во внимание вражду к ним со стороны официальных вождей иудейства, знаменательно отсутствие среди обвииений против них пункта о пренебрежении ими культового закона.

Но столь же определенно через весь Новый Завет проходит и другой мотив. Старому традиционному куль-

ту Христос противоставляет новый — «в Духе и Истине» (Ин. 4,23-24). Религиозная община, которую Он составляет со Своими учениками, объединена не только Его учением, но имеет и свое «молитвенное правило» (Лк. 11,1) и свои культовые собрания. Также и в Деяниях Апостольских, помимо участия в традиционном богослужении, христиане имеют свое, уже исключительно христианское богослужение. Это — крещение, евхаристическое преломление хлеба, общая молитва. Больше того — именно этим богослужением они внешне и отделены от прочих евреев. Вступить в христианскую общину можно только путем крещального омовения, быть ее членом можно только участвуя в евхаристическом собрании и в общей молитве братьев. И если по своим внешним формам это самостоятельное христианское богослужение несомненно восходит к определенным еврейским «прототипам», никто не станет отрицать его столь же несомненной новизны по отношению к культу храма и синагоги.

Таким образом, история христианского богослужения начинается не с простого продолжения традиционного культа, хотя бы и с включением в него новых элементов, а с того, что можно определить как литургический дуализм. Это одновременно и участие в старом культе и наличие с самого начала культа нового. И подчеркнем еще раз, новизна этого нового культа не в каком либо не-еврейском источнике, ибо он еврейский и по духу и по форме, а в отношении его к старому и традиционному культу.

3. «В храме и по домам»: именно этот литургический дуализм составляет первичный и основоположный факт в истории христианского богослужения, его первую «норму». С раскрытия его смысла и нужно начинать изучение ранне-христианской lex orandi. Смысла же этого следует, конечно, искать в самой вере первых христиан. В центре иудео-христианского сознания стоит вера, в совершившееся пришествие Мессии и в свою принадлежность к мессианской общине. Здесь незачем останавливаться на всех аспектах этого мессианского самосознания, которое за последние годы

подверглось углубленному изучению [25]). Для нашей цели достаточно напомнить, что, с точки зрения этого мессианского самосознания, «логика» веры первых христиан обратна нашей. Современный христианин Ветхий Завет принимает, потому что верит в Новый. Они же — в Новый поверили, потому что увидели, пережили и осознали исполнение старого. Иисус есть Христос, Иисус — Мессия, то есть, Тот, в Ком все обетования, все пророчества Ветхого Завета исполнились. Христианство они переживали, как наступление того «Дня Господня», к которому была направлена вся история избранного народа... «Итак, твердо знай весь дом Израилев, что Бог сделал Господом и Мессией сего Иисуса» (Деян. 2,36). Но это значит, что христианство было для них — «евреев по плоти», не новой религией, в которую они обращались из старой, через ее отвержение, как позднее обращались язычники, а исполнением и завершением единой истинной религии, единой священной истории Завета Бога со Своим народом. Та новизна христианства, которую так сознавали первые христиане, была для них, евреев, не новизной в смысле чего-то совершенно неожиданного, но именно исполнением обещанного, наступлением жданного. Все заключено в этом: «Иисус есть Христос», «Иисус есть Мессия»... Но потому и новизна христианства не может быть осознана и пережита иначе, как по отношению к старому, к тому, чего исполнением и увенчанием она является, тому, что она обновляет. Церковь есть Новый Израиль, то есть обновленное в Мессии иудейство, распространенное на все человечество, обновленный Завет Бога со Своим народом. Как хорошо пишет тот же Dix «христианство явилось в мир не как духовенство, совершающее обряды без доктрины, для каждого, кого они могут привлечь, подобно восточным культам..., не как свод интеллектуальных утверждений для обсуждения,

---

25) См. общий обзор этой работы в сборнике «L'Attente du Messie», Desclée de Brouwer, 1954 и J. Daniélou. Théologie du Judeo-Christianisme, I, Desclée et Co., 1958.

подобно греческой философии, но как Израиль Божий, обновленный в Иисусе... Прежде всего как жизнь («путь»), жизнь божественно определенная во всех своих аспектах: религиозном, моральном и общественном, жизнь, реально жить которой можно только в «завете» с Богом и, следовательно, в обществе, учрежденном через этот завет Самим Богом»[26]).

Все это, конечно, известно. Но нужно было напомнить об этом, так как только в свете этого основоположного мессианского «измерения» ранне-христианской веры и сознания можно правильно истолковать указанный выше литургический дуализм. Мессия пришел не нарушить закон, а исполнить, это значит — завершить, наполнить окончательным смыслом, сделать действенным тот закон, закон в глубочайшем смысле этого слова, который и был установлен Богом, чтобы привести людей к принятию Мессии. Только в Нем, только в Мессии, поэтому, все установления Ветхого Завета приобретают свое подлинное значение, раскрываются во всем своем смысле. А потому участие первых христиан в традиционном иудейском культе никак нельзя толковать как результат какой-то инерции, которая будет ослабевать по мере осознания ими своей веры. Для них это участие в богослужении Израиля только теперь приобретает весь свой смысл, точно так же, как и священное Писание только в Мессии раскрывается во всем своем значении: «исследуйте Писания, ибо они свидетельствуют обо Мне» (Ин. 5.39) Этот принцип приложим и к богослужению, ибо вся богоустановленная жизнь Израиля осмысливается своим исполнением и обновлением в Мессии. Иудеохристиане не просто продолжают принимать участие в ставшем уже на деле ненужным и изжитым для них культе, они имеют его как свой, точно так же, как, продолжая читать Писание, они постигают его, как Писание о Христе. «Писания Ветхого Израиля — продолжает Dix, остались Писанием Нового, потому что в них содержалось то откро-

[26]) G. Dix. The Jew and the Greek, p. 28.

вение, которое Он, Мессия, провозгласил как Свое и исполнил. Без них не только Мессия, но и сама Церковь и вся ее жизнь стали бы непонятными. И в остальном иудеохристиане сохраняли закон Моисеев... как Он исполнил Его и жили жизнью Своего народа, как Он, ибо они были иудеи как Он. От иудеев по плоти их отличало то, что в Мессии Иисусе они были теперь в Его Новом Завете с Богом, а древний Израиль нет...»[27]).

В свете этой иудеохристианской веры становится понятным также и отношение Самого Христа к официальному культу, каким оно запечатлено в Евангелии. Признание его, с одной стороны, а с другой — утверждение его ограниченности, неполноты, и, главное, обличение того законнического, внешнего ритуалистического истолкования, которое в ту эпоху пышным цветком распускалось в раввинистической haggada: преданиях, предписаниях и объяснениях. Весь смысл обличений Христа в том, что такое истолкование культа затемняет и извращает смысл культа, делает его самодовлеющей самоцелью, тогда как его истинное назначеиие в том, чтобы имея его, народ мог узнать и принять Христа. Культ подчинен общему назначению, общей цели Закона и ветхого Израиля, и вне их становится помехой и даже грехом. И, наконец, только принимая все сказанное во внимание, мы можем понять и смысл того нового культа, который составляет с самого начала центральный литургический акт христианской общины и является гранью, отделяющей ее от Израиля «по плоти».

4. — В чем существенное отличие этого нового культа от старого? Мы говорили уже, что с чисто формальной точки зрения «новый» культ — Крещение и Евхаристия — тоже восходит к иудейской традиции, от нее заимствовал свою общую структуру. Но, конечно, не в форме нужно искать то, что составляет, тем не менее, его абсолютную новизну. Новизна эта в его содержании: в том, что эти литургические акты связаны всецело и исключительно с фактом пришествия

[27]) Ibidem, p. 29.

Мессии и с событиями Его мессианского служения: проповедью, смертью и воскресением. Мы только что указывали, что в свете своей веры в осуществившееся пришествие Мессии христиане по новому переживали и «старый» культ, видели в нем смысл, скрытый от прочих евреев. Но даже и при этом новом смысле, старый культ не мог не оставаться лишь пророчеством о Мессии, описанием Мессии, утверждением необходимости Его пришествия, он не мог быть свидетельством об уже пришедшем Мессии, и не только свидетельством, но и явлением начавшегося Мессианского царства. По самой природе и назначению этого старого культа, в нем раскрывалось и провозглашалось то учение о Боге, о мире, о человеке, которое давало как бы все «измерения» мессианской веры, все «предпосылки» пришествия Мессии. Одного только в нем не могло быть дано — Самого Мессии в Его осуществленном, исполненном деле, — утверждения того, что возвещенное в прошлом, стало настоящим. Как Писания Ветхого Завета обретали свой «ключ» в апостольской проповеди Слова, в «киригме» мессианской общины (закрепленной позднее в писании Нового Завета), так «старый» культ требовал своего восполнения в новом, только в нем и через него получал свое — скрытое от самих его хранителей и толкователей — значение.

Мы можем оставить здесь без разбора многочисленные теории, предлагавшиеся и предлагающиеся для объяснения возникновения нового христианского богослужения, то есть Крещения и Евхаристии. Такой разбор можно найти в каждом учебнике Литургики. Восходит ли Евхаристия к простой «киддуше» или же к пасхальной вечери, можно ли в связи с этим видеть в общине учеников Христа «шабурот», то есть религиозное братство, каких было немало в то время, и в жизни которых общая трапеза занимала особо важное место, как и когда ранняя Церковь восприняла обряд крещения — тот или иной ответ на эти и многие другие подобные вопросы (на которые новый свет проливают найденные в Кумране документы) не меняет основного смысла этого нового культа. Его назначение в том, чтобы утверждать и «актуализировать» совершившееся пришествие Мессии, начало в Нем — спасения и новой жизни. Не подлежит сомнению, что свою историческую основу он имеет в том, так сказать, «частном» культе, который объединял Христа и маленькую группу избранных Им учеников — в Его с ними молитве, трапезе, общении. Но именно потому, что Иисус не один из учителей, не один из пророков, а Сам Мессия, этот частный культ становится культом мессианской общины, центральным и как бы «конститутивным» ее актом. И далее, потому что Христос Сам установил этот культ как воспоминание о Себе: «Сие творите в Мое воспоминание», он не имеет другого содержания, кроме Него Самого, Его пришествие, Им совершенного дела. Этот культ ученики сознают как парусию, присутствие Христа, в нем они «смерть Господню возвещают, воскресение Его исповедают». Вне веры в Иисуса как Мессию, вне веры в Его парусию в Церкви, он не имеет смысла. И потому это неизбежно закрытый культ, богослужение тех только, кто уже в Мессии, и через Него — «в Духе и Истине», кто через веру в Него, соединение с Ним, уже вступил в Новый Завет с Богом, причастен «эону Царства», получил и имеет новую жизнь.

Суммируя сказанное, мы и приходим к объяснению литургического дуализма первохристианской общины. Это но простое сосуществование «старого» и «нового», объясняемое неполным осознанием первыми христианами своей веры, и в котором «старое» будет отмирать по мере осознания «нового». Это необходимое литургическое выражение того соотношения между Ветхим и Новым Заветами, вне которого проповедь о Христе - Мессии невозможна. Как Новый Завет не заменяет собою Ветхого, но исполняет и восполняет его, так и новый культ, чтобы быть до конца культом Нового Завета, не заменяет и не уничтожает старого, но возникает как его необходимое восполнение. В Новом Завете полностью живет непреходящее откровение Ветхого — о Боге, о творении, о человеке, грехе и спасении, и вне его невозможно понять дела Христа. Также и в новом культе предположено все то, о чем свидетельствует ста-

рый. Поэтому только, при условии сохранения старого, новый имеет смысл, только по отношению к старому, он и открывается и осуществляется, как *вечно новый*. Все это значит, что в литургическом дуализме иудеохристианства мы должны видеть не случайную особенность одной эпохи, а первое и основное выражение христианской lex orandi.

4.

1. Сохранилась ли эта lex orandi и, если сохранилась, то в какой форме, когда произошел окончательный разрыв Церкви с иудаизмом, когда закончился иудеохристианский период ее истории? Все дальнейшее наше исследование есть, в сущности, попытка ответить на этот вопрос. Но особенного внимания заслуживают самые первые века, непосредственно примыкающие к апостольскому времени. Мы видели, что Dix, например, не отрицая «литургического дуализма» в иудеохристианстве, решительно отвергает его в ту эпоху, когда Церковь порвала всякую непосредственную связь с Храмом и Синагогой. По защищаемой им и другими теории, все то, что Церковь унаследовала от своего еврейского корня, вошло в «новый» культ, то есть прежде всего в евхаристическое собрание, ставшее, таким образом, единственной формой регулярного христианского богослужения. Литургический дуализм нашел свое выражение в двойной структуре евхаристического собрания — в сочетании в нем *синаксиса и евхаристии* в собственном смысле слова. В синаксисе — такова общепринятая теория — сохранилась структура синагогального собрания, в котором главное место занимает чтение Писания и его объяснение в проповеди, евхаристическая же часть сохранила порядок «киддуши», к которой она формально восходит. Таким образом, литургический дуализм был перенесен внутрь уже единого христианского культа, причем определяющим принципом этого единства оказалось, конечно, содержание нового культа, как культа мессианской общины Нового Завета.

Вот схема, которую можно найти почти в каждом учебнике по истории литургии. Вряд ли можно сомневаться, что в своем положительном утверждении, то-есть в том, что она утверждает касательно соотношения синаксиса и евхаристии, теория эта верная. Но исчерпывает ли она весь вопрос о «литургическом дуализме» в Церкви из язычников, пришедшей на смену иудеохристианству, то есть вопрос о происхождении богослужения времени, отличного от евхаристии, которое впоследствии займет такое огромное место в литургическом предании Церкви? Проверку этой теории можно начать с указания хотя бы одного несомненно слабого места в ней. Всякий знакомый с историей евхаристического чина знает, что вопрос о том, как произошло это соединение синаксиса (литургии оглашенных по нашей терминологии) с евхаристией, представляет до сих пор для литургистов своего рода crux interpretum. «Как и почему они составили одно богослужение? — спрашивает почтенный английский литургист Srawley и отвечает: «it just happened» — «так случилось» [28]). Научно удовлетворительным такой ответ вряд ли можно признать. Со своей стороны, Dix, так настаивающий на отсутствии в ранней Церкви всякого богослужения, кроме сакраментально-эсхатологического, допускает, что до своего соединения в одно органическое целое, соединения, которое он считает завершившимся только в четвертом веке, синаксис и евхаристия могли совершаться, и на деле часто совершались раздельно. Но не значит ли это, что наряду с Евхаристией, в ранней, до-константиновской Церкви существовала хотя бы одна служба не «сакраментального» типа? А в таком случае уместно спросить: когда же и почему она совершалась, что означала и выражала она в литургическом предании той эпохи? Но не будем останавливаться сейчас на этом вопросе, к которому мы еще вернемся ниже. Здесь нам важно подчеркнуть, во-первых, несомненно синагогальный характер пре-анафоральной части евхаристии, сохранившийся до нашего

---

28) **J. H. Srawley.** The Early History of the Liturgy, Cambridge, p. 14 sqq.

времени и признаваемый всеми без исключения литургистами — он указывает на сохраненную Церковью «из языков» хотя бы в одном пункте прямую связь с дохристианским еврейским культом. И, во-вторых, отметить, что соединением синаксиса с евхаристией, очевидно, не исчерпывается место первого в христианском богослужении, поскольку синаксис существовал и отдельно от евхаристии. Иными словами, ранне-христианский «синаксис» есть первое и важнейшее свидетельство о сохранении Церковью и после разрыва с иудейством литургического дуализма, хотя бы в основной его сущности — как наличие элементов старого и нового в некоей двуединой литургической структуре.

2. Но здесь опять настоящий смысл этого сохранения литургического дуализма в после-апостольское время понять можно только из более общей оценки соотношения между иудеохристианским периодом и тем, что пришел ему на смену. В чем главное различие их между собою? Как мы уже говорили, современные исследования все яснее показывают, что, несмотря на все свое своеобразие и неповторимость, иудеохристианство было не затянувшимся «недоразумением», а подлинным началом Церкви, основой, от которой по существу она никогда не отрекалась. Единственное существенное отличие Церкви иудеохристианской от Церкви «из языков» заключалось в том, что иудеохристиане не отрывали себя от своего народа и верили в возможность обращения всего Израиля к Своему Мессии. Себя они сознавали начатком этого обращения, ядром нового Израиля, призванного прежде всего обновить Израиль «по плоти». Так верила иерусалимская община, но так верил и Павел, которого только по непонятному недоразумению так долго считали революционером, восставшим против иудеохристианства. «Его послания показывают, что он всегда оставался Иудеем, проповедывавшим Эллинам «еврейское» Евангелие, основанное на чисто еврейских предпосылках» 29). Спор Павла с его противниками об

29) **G. Dix**. The Jew and the Greek, p. 32.

обрезании был спором внутри иудеохристианства, внутри некоего общего принципиального согласия: никто не отрицал вселенской миссии Нового Израиля и необходимости проповедывать язычникам. Несогласие касалось лишь места закона внутри Церкви, которая и для язычников была Новым Израилем. Отстаивая свободу язычников от обрезания, Павел защищал не независимость христианства от иудейского закона, а истинную природу Нового Израиля, Нового Завета в Мессии и, следовательно, истинный смысл закона. Обрезание потому не обязательно, что оно знак Ветхого Завета, знаком же его обновления является крещение, в котором преодолевается разделение язычников и евреев «по плоти», в котором все могут быть едины в Новом Израиле. Позднее, аналогичную аргументацию мы находим в Послании к Евреям по вопросу о жертвах. Здесь опять не отрицание жертв по существу, а указание на то, что после Жертвы Христа, они стали ненужными, ибо были предвозвещением этой совершенной и завершительной жертвы; это не отвержение «старого» культа целиком, а только тех его элементов, которые преодолены и исполнены в культе новом, в жизни Нового Израиля... В вере христиан в возможность обращения Израиля не было ничего ложного или ошибочного по существу; на деле, ведь, обращались очень многие, и сороковые годы первого века отмечены быстрой экспансией христианства именно в иудейской среде. Но этой вере не суждено было стать оправданной фактами. Ветхий Израиль, как целое, «ожесточился» и отверг христианство. В Рим. 11, 28, Павел признает это, как совершившийся факт: «в отношении к благовестию они (иудеи) враги...». Но этот разрыв, инициатива которого принадлежала иудеям, в тот момент, когда он совершился, уж ничего не менял в существе Церкви: даже и при сравнительно быстром исчезновении в ней иудеев по плоти, она была и осталась Новым Израилем, единственной, в глазах верующих, наследницей избрания и обетований Израиля Ветхого. «В конце шестидесятых годов, пишет Dix — переход Церкви в руки христиан из язычников можно считать совершившимся. Но он совершился только тогда, когда стало

ясно, что Церковь из язычников есть плоть от плоти и кровь от крови Церкви обрезанных, что вера ее та же вера, жизнь ее — жизнь обещанная в Ветхом Завете, и что все составляющие ее — дети Авраама — «который отец всем нам» (Рим., 4, 16) и «наследник мира» (4, 13-16).[30]).

Но если это общее положение верно, то не следует ли предположить, что оно, в первую очередь, должно было оправдаться в развитии литургической жизни Церкви языков, найти свое выражение в культе? Если «закон молитвы» иудеохристианства выражал в себе самом суть Церкви, ее веры, ее жизни — именно он должен был определить собой становление и развитие христианского богослужения тогда, когда Израиль по плоти отлучил себя от Мессии и закрыл христианам двери Храма и Синагоги. Первое несомненное доказательство того, что именно так и было, мы имеем в факте сохранения христианами из язычников синагогального собрания, сохранившего, в соединении с евхаристией, «литургический дуализм» иудеохристианства. Но все ли это? Мог ли весь смысл, все содержание этой изначальной lex orandi быть выражен, воплощен в этом одном факте? Все же остальное богатство христианского богослужения произрасти из другого, иноприродного и чуждого ей корня? Вот последний вопрос, ответа на который требует общая проблема происхождения Устава.

3. Здесь мы должны вернуться к уже упомянутой выше теме об эсхатологическом характере первохристианского богослужения, ибо вся теория, отрицающая наличие в ранней Церкви особого богослужения времени, основана как раз на невозможности, якобы, совмещения этого последнего с эсхатологическим содержанием Евхаристии. Между тем, не может быть сомнения в том, что «старый» еврейский культ, в сочетании которого с Евхаристией мы видели основную черту иудеохристианской lex orandi, должен быть как раз определен, как богослужение времени. Он не только расположен по часам, дням, седмицам и

30) Ibidem, p. 61 sq.

месяцам, и предписаниям, связанным с временем, отведено в нем много места, но само его содержание может быть истолковано, как некое литургическое выражение и освящение времени. И именно эту, так сказать, «органическую» связь богослужения с временем несомненно принимали иудеохристиане, поскольку иудейское богослужение они воспринимали как свое. Эта связь входила, следовательно, в первоначальную христианскую литургическую традицию. Но тогда отсутствие или отрицание ее в следующую эпоху не могло бы не быть результатом какой-то глубокой перемены этой традиции, ее настоящей «метаморфозы». Действительно, если «литургический дуализм», который, как мы старались показать, составлял самую характерную черту в богослужебной жизни первой христианской общины, сохранился затем только внутри Евхаристического собрания, а Евхаристия, в свою очередь, по своей «эсхатологической» природе была отрицанием связи Церкви с природными циклами времени, то, для объяснения этой перемены, необходимо допустить настоящее перерождение литургической традиции при переходе Церкви в руки христиан из язычников, замену одного литургического богословия другим. Вот дилемма, перед которой останавливается всякий, кто следует за Диксом в его понимании богослужения времени, как противоположного эсхатологической природе Евхаристии и вообще «сакраментального» культа. Вопрос этот, как мы увидим дальше, не ограничивается одной только ранней Церковью, но красной нитью проходит через всю историю богослужения и составляет несомненно один из основных вопросов уже не только литургической истории, но и литургического богословия.

В пределах истории первохристианского богослужения, вопрос можно поставить так: действительно ли несовместимо то, что определяют как «эсхатологизм» ранней Церкви (и, следовательно, эсхатологизм Евхаристии), с идеей освящения времени, как она выражена, прежде всего, в еврейском богослужении? Ответ на этот вопрос требует более внимательного анализа обоих понятий — и «эсхатологии», и «освящения времени».

4. На библейскую концепцию или, вернее, богословие времени указал сравнительно недавно O. Cullmann в своей известной книге «Христос и Время» [31]). В ней он особенно ясно выразил коренное отличие еврейского — линейного восприятия времени от эллинского — циклического. И вот, не вдаваясь здесь в подробный анализ этой еврейской концепции, важно подчеркнуть, что эсхатология в ней не означает отвержения времени, как чего-то порочного, преодоления его или выхода из него. Напротив, само время в ней можно назвать эсхатологическим или имеющим эсхатологический характер в том смысле, что в нем нарастают и происходят те события, которыми время осмысливается, которые делают его процессом, историей и направляют его к ἔσχατον, то есть не только к концу, к обрыву и, тем самым, к его обессмысливанию, но к его завершению в последнем, открывающем весь его смысл, событии. ἔσχατον таким образом не просто конец, а исполнение того, что во времени нарастало, чему время изнутри подчинено, как средство цели, и что наполняет его смыслом. Для иудея поэтому циклы времени, время «природное» не самодовлеющи, ибо они всецело подчинены Личному Богу, Ягве; они суть всегда откровение о живом Боге, сотворившем мир и «все содержащем в руке своей». И это время определено своим движением к наступающему в нем и через него исполнению Божественного плана или замысла о мире — своей направленностью ко «дню Господню». «Богослужение времени» в иудействе и есть выражение этого библейского и именно «эсхатологического» богословия времени. Оно начинается с благословения Царства Ягве, к которому время направлено, оно есть всецело культ Бога истории, Бога спасения. Оно «санкционирует» человеческую жизнь во всех ее аспектах, дает ей религиозную санкцию, но опять-таки не как нечто самодовлеющее, а связывая ее все с тем же ἔσχατον, осмысливая ее

31) **O. Cullmann.** Le Christ et le Temps. Paris - Neuchâtel, 1947.

в свете последней истины о мире, человеке и истории. Утро, вечер, день, суббота, праздники — все это имеет «эсхатологический» смысл, как напоминание о последнем и великом, во времени наступающем, «дне Господне». Это богослужение времени, но времени не природного, не циклического, не того времени, которое, так сказать, «имманентно» миру, его ограничивает и заключает в свой самодовлеющий, циклический ритм, но времени «прозрачного» для эсхатологии, времени, в котором и над которым всегда действует живой Бог Авраама, Исаака и Иакова, и которое свой подлинный смысл обретает в Царстве Ягве, «Царстве всех веков».

Но ведь то же самое понимание времени, и это хорошо показал Cullmann, лежит в основе и христианского, новозаветного его восприятия, и вне его невозможно понять ни ранне-христианской эсхатологии, ни того, что мы называем эсхатологизмом ранне-христианского культа. «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Божие»: центр христианской киригмы в том, что пришел Мессия, то есть совершилось то событие, к которому направлена была история Израиля, и в ее свете, по отношению к ней — и вся история мира. Разница между христианством и иудейством не в восприятии или богословии времени, а в понимании тех событий, которыми это время духовно измеряется. Иудейское время эсхатологично в том смысле — что оно еще направлено к пришествию Мессии и Мессианского царства; в христианском времени Мессия уже пришел, уже явлен, царство Ягве приблизилось. Если эсхатологию понимать только футурически, то, как говорит Cullmann, «безусловное утверждение эсхатологизма раннего христианства» ошибочно — «норма не то, что наступит еще в будущем, а Тот, кто уже пришел...» [32]). Новизна христианства не в новом восприятии времени или мира, живущего во времени, а в том, что событие, которое и в старой, иудейской концепции составляет «центр» времени, и определяет его

32) **Ibidem,** p. 108.

смысл, уже наступило. А это событие, в свою очередь, эсхатологично, ибо в нем явлен и определен последний смысл всего — творения, истории, спасения.

Наступление «дня Господня», таким образом, не означает ни конца, ни обессмысливания, ни опустошения времени. И весь смысл, вся острота и единственность ранне-христианской эсхатологии в том, как раз, что в свете пришествия Мессии и «приближения», то есть явления в мире Мессианского Царства, время становится предельно реальным, приобретает новую и особую напряженность. Оно становится временем Церкви: то есть временем, в котором совершается теперь спасение, дарованное Мессией. «Если история продолжается — пишет Th. Preiss о вере первых христиан — то это потому, что Бог хочет спасти Израиль и все народы. Церковь открыта миру и обнимает в своем видении весь мир... Ибо все силы космоса и истории должны быть подчинены Христу» [33]).

5. В свете такой эсхатологии, которую, как видим, вряд ли можно просто отождествить с «мироотвержением» и нужно, нам кажется, понимать эсхатологический характер нового христианского культа и, прежде всего, Евхаристии. В Евхаристии «актуализируется» событие, которое в категориях времени есть событие прошлого, но которое в силу своего эсхатологического, то-есть решающего, завершительного значения, есть событие вечно-действенное. Пришествие Мессии есть единичное событие прошлого, но в Его пришествии, жизни, смерти и воскресении в мир вошло Его Царство, новая жизнь в Духе, дарованная Им, как жизнь в Нем. Это мессианское Царство, эта жизнь в новом эоне «актуализируется» — становится реальным, в собрании Церкви, в ἐκκλησία, когда верующие собираются вместе, чтобы иметь общение в Теле Господнем. Евхаристия, таким образом, есть явление Церкви, как нового эона, причастия Царству, как парусии, присутствия Воскресшего и Вознесшегося Господа. Подчеркнем: не «повторение» Его пришествия, Его нисхождения в мир, а вознесение Церкви в Его «Парусию», причастие Церкви Его небесной славе. Позднее христианская мысль начнет в понятиях, заимствованных у греческой философии, интерпретировать природу Таинства, этого «повторения неповторимого». Иудеохристианству и ранней Церкви было бы неправильно приписывать такую богословскую интерпретацию в полном ее виде. Но нельзя сомневаться в том, что уже тогда, жизненно, то есть в вере и в опыте Церкви, и, может быть, тогда сильнее и яснее, чем когда бы то ни было после, даны были все элементы этого будущего богословского построения. Церковь принадлежит новому эону, Царству Мессии, которое, по отношению к миру сему есть Царство будущего века. Поэтому она не от мира сего. Но Церковь пребывает в мире сем, в этом эоне. Во Христе Царство вошло в мир сей и пребывает в нем в Церкви. Для мира сего оно будущее, в Боге вечное и настоящее и будущее. Христиане живут всецело жизнью мира сего, они плоть от плоти и кровь от крови его, и, вместе с тем, их жизнь как новой твари «скрыта со Христом в Боге» и явится во славе, во второе пришествие Христа, то есть когда завершится дуализм этих двух эонов и кончится «мир сей». Евхаристия, Трапеза Господня и есть актуализация нового эона в старом, пребывание и явление Царства будущего века в веке сем. Евхаристия есть парусия, присутствие и явление Христа, Который «сегодня, вчера и во веки тот же» (Евр. 13, 18) и участвуя в Его трапезе, христиане приобщаются Его Жизни, Его Царства — то есть новой жизни, нового эона. Иными словами, эсхатологизм Евхаристии не в «мироотвержении», не в устремлении из времени, а, прежде всего, в утверждении реальности, действительности, присутствия Царства Христа, которое в Церкви «внутрь есть», то есть уже здесь, но которое только в конце «мира сего» будет явлено всем во славе. Это преодоление времени, но не в смысле его опустошения или обесценения, а в смысле возможности, живя в «мире сем», быть причастниками или участника-

33) **Th. Preiss**, в сборнике «Le Sens de l'Histoire» (издание Ecumenical Institute).

ми «эона будущего», полноты, радости и мира в Духе Святом[34]).

6. Так подходим мы к последнему смыслу и «оправданию» литургического дуализма первохристианства. Мы говорили выше, что *новый* культ, будучи по самой своей природе свидетельством о совершившемся пришествии и явлении Мессии, об исполнении образов и обетований Ветхого Завета, как бы *постулировал* старый культ, без которого он не может по настоящему и по сущности своей быть *новым* и именно как вечноновым, а не только в хронологическом смысле, новым по самой своей природе. Теперь мы можем пойти дальше. Мы можем сказать, что именно эсхатологизм *нового* культа, в свою очередь, постулирует старый культ, как богослужение времени. Ибо сама эта эсхатология *соотносительна* с временем, только по отношению к нему и может быть до конца и по настоящему эсхатологией, то есть явлением и актуализацией (ἔσχατον).

Церковь оставлена в мире, чтобы своей эсхатологической полнотой спасать его, — *парусией*, то есть пришествием, присутствием и ожиданием Христа просвещать, судить и осмысливать его жизнь, его историю, то есть его *время*. Если бы Церковь была спасением *от* мира, то ее *новый* культ был бы достаточен, больше того, он был бы единственным содержанием и целью всей жизни Церкви. Так понимаемая «мироотвергающая» эсхатология, возможно, и разделялась отдельными христианами (Да приидет Царствие Твое и да прейдет мир сей» в Дидахи). Но даже и эти, уже не столько эсхатологические, сколько апокалиптические настроения не угашали в христианах сознания того, что Церковь

34) О месте и значении **дня Господня** в литургической жизни ранней Церкви см. работы, собранные в книге «Le Jour du Seigneur», Paris, 1948. (**H. Féret.** Les Sources bibliques. **J. Daniélou.** La doctrine patristique du dimanche; **Y. M. Congar.** La théologie du dimanche. **R. Guardini.** Le jour sacré dans l'histoire du salut). См. также Schürer: Die Siebentaegige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahre. Zeit. Neut. Wiss. 1905, p. 1 sqq.

оставлена *в мире сем* с миссией, и что именно об этой миссии — «смерть Господню возвещать, воскресение Его исповедывать» — свидетельствует, на нее христиан как бы «обрекает» Таинство самой Церкви, в которой она актуализирует себя, как явление нового эона, новой жизни в парусии Господа. «Мир сей» прейдет, Господь воцарится во славе. Церковь ждет этого исполнения времени, устремлена к этой последней победе. Но ожидание это не пассивное состояние, а ответственное служение — в «мире сем поступать, как Он». Это *время Церкви*. И только теперь, в осознанной *конечности* его, с одной стороны, а с другой—пронизанности светом и силой Царства, время приобретает весь свой смысл, и мир, «образ которого проходит», уже не обречен на бессмысленное исчезновение в это текучее небытие. Поэтому как Церковь, будучи «не от мира сего», пребывает *в нем и ради него*, так и то Таинство, которым созидается и актуализируется Церковь, в котором вечно осуществляется ее тождественность с Телом Христовым, и, следовательно, с новым эоном, не уничтожает и не обессмысливает времени, но, будучи по существу преодолением времени и выходом из него, *в нем* совершается, его наполняет новым смыслом.

Но тогда богослужение времени, каковым является, как мы видели, *старый* иудейский культ, сохраненный Церковью, сохранен ею, так сказать, по необходимости, как восполнение Евхаристии, без которого «приложение» ее ко времени, реальное *освящение* жизни мира и жизни в мире оказалось бы неполным. Евхаристия не заменяет собою богослужения времени, потому что сущность его в явлении в этом эоне — эона иного, в приобщении верных жизни вечной, Царству Божиему уже «пришедшему в силе». И она также не может уничтожить богослужения времени, ибо тогда время было бы действительно опустошено и обессмыслено, стало бы только «промежутками» между совершениями Евхаристии. Таким образом, для своего реального исполнения новый культ, культ эсхатологический в глубочайшем смысле этого слова, как бы требовал включения

себя в ритм времени, и в нем, сочетания с богослужением времени, как утверждения реальности того мира, той жизни, спасти которые пришел Христос... Но все это, могут возразить нам, есть богословская «интерпретация»: так должно было быть. Можно ли подтверждение сказанному найти в самих фактах первохристианской литургической традиции?

5.

1. В первую очередь проверке фактами подлежит то богословие времени, из которого мы выводим основную структуру первохристианского «закона молитвы». Такое подтверждение мы находим в нарочитой связи Евхаристии с временем, которая с первых же дней существования Церкви выражается в праздновании христианами дня Господня[35]). Это день воскресения Иисуса из мертвых, явления Его новой жизни, и этот день становится в Церкви днем Евхаристии. Для понимания места этого дня Господня в литургической жизни ранней Церкви важно уяснить отношение его к еврейской субботе. Об этом отношении современное христианское сознание забыло столь прочно, что постепенно попросту «сдвинуло» всю седмицу, в которой воскресный день (первый день седмицы, prima Sabbati), как бы просто заменил собой субботу. На него постепенно перенесли все ветхозаветные предписания и определения, касавшиеся седьмого дня, превратившегося, таким образом, в ветхозаветный «прообраз» христианского праздничного дня. Этот сдвиг седмицы стал особенно ощутительным, когда император Константин Великий дал «дню Солнца» официальную государственную санкцию, сделал его общеобязательным днем отдыха[36]). Но еще до конца

35) См. сборник: «Le jour du Seigneur», Paris 1948.

36) **Евсевий:** Vita Const. 4,18. Срв. **J. Gaudemet.** La législation religieuse de Constantin, Rev. Hist. Egl. France, 1947, p. 25 sqq.

четвертого века в церковном сознании жила память о первоначальном соотношении «дня Господня» с субботой и, тем самым, с ветхозаветной седмицей и свидетельства об этом, хотя и в смутной форме, до сих пор можно найти в нашем богослужебном уставе.

2. Для ранней Церкви день Господень не означал замены субботы, не был ее, так сказать, христианским эквивалентом. Напротив, собственная природа и смысл этого нового дня определялись по отношению к субботе и связанной с ней концепцией времени. Хорошо известно, какое ключевое место занимала суббота и все предписания о ней в ветхозаветном законе в еврейском благочестии[37]). Откуда бы ни был воспринят Израилем седмичный счет времени[38]), религиозное истолкование и переживание его было укоренено в специфически библейском богословии времени[39]), Седьмой день, день совершенного покоя есть воспоминание о творении мира, как причастие покою Божьему после творения. Покой этот означает и выражает полноту, завершенность и «доброту» мира, есть вечная актуализация изначального, Божественного «добро́ зело», изреченного о мире. Суббота санкционирует всю природную жизнь мира, протекающую в циклах времени, потому что она есть божественно-установленный знак соответствия мира Божественной о нем воле и произволению. В этот день Закон предписывает радость: «нужно есть и пить и благословлять Того, Кто сотворил все», ибо «Тот, Кто сотворил все, почтил и освятил день субботний и заповедал так поступать» (2 Мак. 15, 2-4). Верность субботе связана с последними мистическими глубинами Израиля и только поняв ее религиозный смысл, за который

37) См. «Le Sabbat». Textes de la Mishnah relatifs au repos du Sabbat avec commentaires de **W. O. E. Oesterley,** Paris 1935. **M. J. Lagrange.** Le Judaïsme avant Jésus Christ, Paris 1931, и **H. Féret,** op. cit., p. 57 sqq.

38) **S. Mowinckel.** Le Décalogue. Paris 1927, pp. 75 - 98, **H. Cazelles.** Etudes sur le Code l'Alliance, Paris 1946, p. 95. **Féret,** op. cit., p. 58, 61 sqq.

39) **Féret,** p. 74.

люди готовы были умирать, можно осознать смысл нового дня, введенного Церковью.

Возникновение этого дня укоренено в тех чаяниях спасения, в том устремлении в будущее, и в тех мессианских чаяниях, которые столь же характерны для богословия Ветхого Завета, как и культ Закона. Если в субботе еврей чтит Творца вселенной и Его совершенный закон, то он знает также, что в этом, сотворенном Богом мире, против Бога восстают враждебные силы, что он испорчен грехом. Закон нарушен, человек болен, жизнь отравлена грехом. Время, заключенное в седмичный цикл, оказывается уже не только временем благой и богопослушной жизни, но и борьбы света с тьмой, Бога с восставшими на Него. Это время истории спасения, упирающееся в эсхатологическое свершение, в дни Мессии... И снова, каково бы ни было первоначальное содержание и генезис еврейского мессианизма и связанной с ним апокалиптики, для нас важно то, что время появления христианства совпадает с последним их напряжением, с возрастанием их в универсальную эсхатологическую схему. И именно в связи с этой эсхатологией, как ее результат, возникает идея дня Господня, дня мессианского свершения, как дня восьмого, «преодолевающего» седмицу, выводящего вне ее пределов [40]). В эсхатологической перспективе борьбы Бога с «князем мира сего», ожидания нового времени, нового эона, седмица и ее увенчание — суббота оказываются образами этого падшего мира, ветхого эона, того, который должен быть преодолен с наступлением «дня Господня». Восьмой день — день за пределами цикла, очерченного седмицей, запечатанного субботой — это первый день нового эона, образ времени Мессии. «И я учредил — читаем мы в одном из характернейших памятников поздне-еврейской апокалиптики, в «Книге Еноха» — также и день восьмой, чтобы день восьмой был первым, созданным после моего творения..., чтобы

40) **Daniélou,** op. cit., pp. 120 sqq. Об еврейской апокалиптике см. **R. Charles:** Eschatology, Hebrew, Jewish and Christian, 1913.

в начале восьмого (тысячелетия) было бы время без счета, бесконечное, без годов, месяцев, недель, дней и часов» [41]). Понятие восьмого дня связывается с другим характерным для иудейской апокалиптики понятием — космической недели в семь тысяч лет. Каждая седмица есть, таким образом, образ всего времени, и все время, то есть весь «век сей», есть одна седмица. День же восьмой и восьмое тысячелетие суть начало нового эона, не знающего счета времени, эсхатологического. Этот день восьмой (после и вне седмицы) есть, следовательно, и день первый — начало спасенного и обновленного мира.

Христос воскрес не в субботу, а в первый день седмицы (μία σαββάτων). Суббота была днем Его покоя, Его «субботствования» во гробе, днем, завершающим Его дело в пределах «ветхого эона». Но новая жизнь, жизнь «воссиявшая из гроба» — началась в первый день седмицы, и это был первый день, начало жизни воскресшей, которой «смерть к тому не обладает». Этот день и стал днем Евхаристии, как «исповедания Его воскресения», днем причастия Церкви этой воскресшей жизни [42]). И вот, чрезвычайно знаменательно то, что в раннем христианстве, до Василия Великого включительно, этот день часто назывался днем восьмым. Это значит, что символизм еврейской апокалиптики был усвоен христианами, стал как бы одним из богословских «ключей» к их литургическому сознанию. Можно не останавливаться специально на первом послании Петра, в котором есть, как будто, намек на особенное значение цифры восемь (3, 20-21). В Евангелии от Иоанна, несомненно самом «литургическом» из всех, воскресший

41) Цит. у **P. Cotton.** From Sabbath to Sunday, Bethleem, U. S. A., 1933.

42) **H. Chirat.** Le dimanche dans l'antiquité chrétienne in «Etudes de Pastorale Liturgique», Paris 1944, pp. 127-148; **H. Callewaert.** La synaxe eucharistique à Jerusalem, berceau du dimanche, in «Ephemerides Theol. Lovan». 15, 1938, pp. 34-73. Специальный номер журнала Vie Spirituelle 1 avril 1947 («Le Huitième Jour») и **Dom H. Dumaine:** art. «Dimanche» in Dict. Arch. Lit. Chr. IV, 1, 858-994.

Христос является спустя восемь дней (Ин. 20, 26). И далее «тайна» восьмого дня толкуется христианскими авторами в применении к евхаристическому дню Господню, что указывает на совершенно ясную традицию. Эти многочисленные тексты о восьмом дне собраны J. Daniélou [43]). Смысл их ясен: Христос воскрес в первый день, то есть в день начала творения, потому что Он восстанавливает творение после греха. Но вот этот день, завершающий историю спасения, день победы над силами зла, есть также и день восьмой, ибо он есть начало нового эона. «Так день, который был первым, пишет бл. Августин, будет и восьмым, чтобы первая жизнь уже не была отнята, но сделана вечной» [44]). И еще яснее Св. Василий Великий: — «День Господень велик и славен. Писание знает этот день — без вечера, без другого дня, без конца; псалмопевец назвал его днем восьмым, ибо он вне седмеричного времени. Назовешь ли ты его днем или веком, смысл тот же. Если назовешь его эоном, он един, а не часть целого...» [45]). Таким образом, восьмой день, «определяется по противоположности к седмице — пишет J. Daniélou. — Седмица относится к времени. День восьмой вне его. Седмица состоит в последовательности дней, день восьмой не имеет другого за собой, он «окончательный». Седмица заключает в себе множественность: день восьмой един...» [46]).

Этот день первый, он же восьмой — день Господень (κριακὴ ἡμέρα) есть в Церкви день Евхаристии. Об этом согласно свидетельствует ранне-христианское предание. Евхаристия имеет свой день, христиане собираются «statu die» [47]) — в установленный день. Мы знаем, что «день солнца» не был праздничным днем отдыха ни в

43) **Daniélou**. Op. cit. pp, 120 sqq. и Vie Spirituelle, vid. supra.

44) **Epist.** 55, 17.

45) **Patr. Gr.** 29, 49.

46) **Daniélou**, Op. cit. p, 126.

47) **Плиний мл.** Письмо к Траяну. — Epist. 10, 96.

иудейском, ни в римском календарях. И тем не менее Евхаристия «оказалась связанной с этим днем столь абсолютным образом, что ничто и никогда не смогло и не сможет этой связи изменить» [48]). Но ведь, в том то и все дело, что если Евхаристия совершается statu die, имеет свой день, то есть оказывается связанной с временем, вставленной в его раму, день этот не есть «один из дней». Все сказанное выше о дне первом и восьмом показывает, что эта связь Евхаристии с временем подчеркивает эсхатологическую природу Евхаристии, явление в ней дня Господня, нового эона [49]). Евхаристия есть Таинство Церкви, как парусии, присутствия Воскресшего и Прославленного Господа среди «Своих», тех, кто в Нем со-ставляя Церковь уже «не от мира сего», но причастны новой жизни нового эона. День Евхаристии есть день «актуализации», день явления во времени дня Господня, как Царства Христа. Ранняя Церковь с евхаристическим днем Господнем не связывает ни идеи покоя, ни идеи натурального цикла труда и отдыха. Эту связь установит Константин своей санкцией христианского воскресения. Для нее день Господень есть радостный день осуществления Церковью своей полноты и предвкушения невечернего дня Царства. День Господень означает для нее не замену одного счета времени другим, субботы воскресением, а порыв в «новый эон», участие во времени ином в своем качестве.

Таким образом здесь, в этой связи Евхаристии и дня Господня [50]), столь хорошо засвидетельствованной

48) **J. Daniélou**, ibidem, p. 113.

49) «L'aspect essentiel du dimanche en tant que huitième jour est de marquer **le caractère eschatologique** du christianisme, en tant qu'il est l'attente de la pleine manifestation de ce qui est donné déjà...» Daniélou, ib., p. 127. Ср. его же «Le Huitième Jour» in Bible et Liturgie, Paris 1951, p. 354 sq.

50) «...Le dimanche n'est pas, comme le sabbat, tout relatif aux autres jours de la semaine... la cessation du travail pour lui est un élément relativement secondaire: il n'est pas une fête de cette création, il appartient à la création nouvelle, celle du Fils, dont le principe est cet Esprit vivifiant qui est la réalité propre des derniers temps... Ainsi le dimanche n'est-il plus le

в литургическом предании ранней Церкви, мы имеем подтверждение того эсхатологического богословия времени, о котором мы говорили выше. Эсхатологизм новохо христианского культа не означает о т в е р ж е н и я времени: для культа «всецело мироотвергающего» не нужно было бы «установленного дня», statu die, он мог бы совершаться в любой день и час, не будучи никак связан с ним, не имея к нему никакого отношения. Но он не состоит также и в с о е д и н е н и и с временем через освящение одного из дней седмицы, как это было в ветхозаветном законе о субботе. Ибо «день Господень», актуализируемый в Евхаристии statu die, не есть «один из дней». Как сама Церковь, пребывая в «мире сем», являет в нем жизнь, которая «не от мира сего», так и «день Господень», актуализируемый внутри времени, в одном из дней, являет в них то, что над временем и принадлежит другому эону. Но так же как Церковь, будучи не «от мира сего», пребывает в мире сем — д л я его спасения, так и Таинство дня Господня, Таинство нового эона с о п р я ж е н о с временем, для того, чтобы само время стало временем Церкви, временем спасения. И именно в этом наполнении времени «Эсхатоном», то есть тем, что его преодолевает, что над ним, что свидетельствует об его конечности и ограниченности, и состоит о с в я щ е н и е в р е м е н и.

3. Но если связь Евхаристии с «установленным днем» и сущность этого дня, как «дня Господня», указывают на определенное богословие времени, если они подтверждают нашу первую гипотезу о содержании первохристианского закона молитвы, они не доказывают еще наличия

septième jour, le jour du repos du travail de ce monde ci, mais le premier, ou encore le huitième... le début d'une nouvelle semaine, d'un nouveau monde et, au delà de la consommation cosmique, le début de la vie éternelle, qui est celle des enfants de Dieu filii in Filio, des vivants de vie éternelle, en Celui, qui, ressuscité des morts, vit désormais «pour Dieu»... Le dimanche est le jour où vraiment se réalise l'Eglise, où elle se réalise comme cité du ciel, comme autre monde que celui-ci». — Y. M. **Congar.** La Theologie du Dimanche in «Le Jour du Seigneur», pp. 150-151, 153.

в ранней Церкви того, что мы определили как б о г о с л у ж е н и е в р е м е н и, то есть богослужения отличного от воскресного евхаристического собрания и уже непосредственно связанного с природными циклами времени. Мы говорили уже, что по вопросу о происхождении этого типа богослужения, которое займет такое большое место в литургической жизни Церкви следующей эпохи, мнения историков расходятся. Мы высказывали также наше убеждение в том, что, поскольку «литургический дуализм в иудеохристианстве выражал нечто существенное и основное в самой вере Церкви, он д о л ж е н б ы л в том или ином виде сохраниться и после окончательного разрыва христианства с иудейством. Можем ли мы теперь указать на факты, подтверждающие эту гипотезу?

Заметим, прежде всего, что разногласия между историками культа в этом пункте отчасти объясняются недостаточной разработанностью самого вопроса об истоках богослужения времени. Ведь, до сравнительно недавнего времени внимание литургистов было сосредоточено почти исключительно на вопросах, связанных с историей сакраментального христианского культа — Евхаристии и крещения. Остальные стороны литургической жизни ранней Церкви оставались как бы в тени. Их изучение еще только начинается и не удивительно, что «слишком много проблем остается еще нерешенными, слишком много гипотез недоказанными» [51]). Поэтому с чисто исторической точки зрения, всякое безоговорочное д а, как и безоговорочное н е т, на вопрос об изначальности христианского богослужения времени могут быть признаны преждевременными. Но все же, даже при частичном материале, собранном и изученном в литургической науке, все очевиднее становится вывод о несостоятельности отмеченной в начале этой главы гипотезы о позднем и специально-монашеском происхождении officium divinum, богослужения суточного круга. С другой стороны столь же несостоятельно, как мы увидим

51) J. M. Dalmais, «Maison Dieu», 21, pp. 21.

ниже, мнение о после-константиновском происхождении и идеи «годового круга» богослужения.

На первое место нужно поставить согласное свидетельство доникейских памятников о часах молитвы, о связи молитвы с определенными сроками. Уже в послании Климента Римского к Коринфянам мы читаем: «мы должны в порядке совершать все... в определенные времена... Не случайно и не без порядка, но в определенные времена и часы» [52]). Три часа молитвы указаны в Дидахи[53]), у Тертуллиана[54]), у Киприана Карфагенского [55]), у Оригена [56]), в «Апостольском Предании» Ипполита [57]). «Мы должны молиться ранним утром — пишет Киприан — чтобы воскресение Господне могло быть помянуто утренней молитвой; и также при заходе солнца и в сумерки мы должны снова молиться...». Предание о часах и сроках молитвы можно с несомненностью признать согласным преданием всей ранней Церкви. Мы знаем, что часть историков богослужения истолковывает это предание как относящееся к частной, а не церковной молитве. Но даже и в таком случае, оно указывало бы на определенный интерес к молитве во времени. на понимание времени, как необходимой «рамы» молитвы. Довольно рано (в «Апостольском Предании» Ипполита) мы находим указание на богословский смысл этих часов и сроков. Поэтому, даже если ничего другого, кроме этих предписаний совершать молитву в установленные часы мы не имели бы в предании до-никейской Церкви, их было бы достаточно, чтобы из них вывести дальнейшее развитие суточного круга богослужения. Он был бы не плодом какой то «литургической революции», а очевидным раскрытием и упорядочением этого раннего предания.

Но на деле мы можем пойти дальше. Во-первых, те

52) **Клим. Рим.,** Посл. к Кор., 60.
53) **Дидахи,** 8.
54) De Oratione, 15.
55) De Orat. Domin. 35, P. L. 4, 560.
56) In Rom. 9, 1. P. G. 15, 1205. Hom in Gen. 10, 3, P. G. 12, 218.
57) Апостольское Предание, 35, 1, 2

тексты и свидетельства, на основании которых говорят обычно об исключительно частном характере этой молитвы часов и сроков, вполне определенно указывают, что эта молитва могла иметь и фактически имела церковный характер, совершалась и в собрании общины. Так, в «Апостольском Предании», непосредственно за предписанием молиться утром, сразу после пробуждения, говорится: «но если есть поучение словом (catecizacio), пусть каждый предпочтет пойти на него..., ибо когда он совершил молитву в собрании, он способен будет избежать лукавства дня...» [58]). Мы не знаем, были ли эти собрания с «поучением слова» и молитвой ежедневными. Но если принять во внимание весь дух, весь «этос» ранней Церкви, его необходимо будет определить, как «экклезиоцентрический», одновременно и имеющий свое основание в опыте экклесии собрания, общения и к нему направленный [59]). «Старайтесь быть как можно чаще вместе», пишет Св. Игнатий Антиохийский [60]) и ему вторит Св. Киприан Карфагенский: «Господь единства не возжелал, чтобы молитва Ему приносилась отдельно и частно» [61]). На ценности «быть как можно чаще вместе» — то есть церковного собрания, общей молитвы, общения, настаивают Ориген [62]), Тертуллиан [63]) и др. [64]). Повторяем, на основании этих текстов, взятых самих по себе, нельзя сделать категорических выводов о регулярном суточном богослужении. Но они указывают, во-первых, на твердую традицию о

58) Ibidem.

59) См. **H. Chirat.** L'Assemblée Chrétienne à l'Age Apostolique, Paris 1949, pp. 15 sqq. — **G. Bardy.** La Théologie de l'Eglise de St. Clément de Rome à St. Irenée. Paris 1945, pp. 19. **Прот. Н. Афанасьев.** Трапеза Господня. Париж, 1952 и его же: «Две идеи Вселенской Церкви» в Пути № 45.

60) **Игнатий Ант.** Ефес. 3.

61) De Oratione Domin. P. L. 4, 541.

62) См. **Daniélou,** Origène, Paris 1948, 41 sq.

63) Апол. 1, 39.

64) **G. Bardy.** La Théologie de l'Eglise de St. Clément à St. Irenée, Paris 1945, pp. 19-53.

сроках молитвы в ранней Церкви, во-вторых, на несомненно существовавшие в ней, хотя, может быть, и не повсеместно, собрания, посвященные молитве и слову и, наконец, на признание этой церковной молитвы слову и, наконец, на признание этой церковной молитвы нужной и превосходной по отношению к молитве частной, то есть на ее включение в «lex orandi» Церкви.

Еще более осязательный удар гипотезе монашеского происхождения суточного круга нанесла так называемая сравнительная литургика, принципы и метод которой блестяще разработал в своих многочисленных трудах A. Baumstark [65]). Сравнительное изучение различных литургических традиций показывает, что эпоха развития суточного круга после Константина отмечена соревнованием и отчасти даже борьбой двух типов суточной службы: «соборного» и «монашеского» по терминологии Baumstark'а. В следующей главе нам придется подробнее остановиться на этом соревновании. Сейчас достаточно сказать, что факт этот с несомненностью доказывает наличие в Церкви суточных служб, суточного круга не только отличных от монашеского типа их, но и возникших до появления монашества. Но, что еще важнее, не подлежит сомнению синагогальная первооснова суточных служб «соборного» типа, их структуральная зависимость от иудейского ежедневного богослужения. Этой зависимости особую работу посвятил уже неоднократно цитировавшийся нами C. W. Dugmore. Он считает не подлежащей сомнению синагогальную структуру двух основных служб суточного круга — вечерни и утрени. В дни, когда совершалась Евхаристия, это собрание синагогального типа предшествовало ей, как ее первая часть (missa catechumenorum), а в остальные дни составляло уже самостоятельную службу, приуроченную к определенным часам дня [66]). В 3-ем веке, как это ясно из памятников хотя бы частично отражающих эту эпоху, вечерня и утреня — «уже заняли свое теперешнее почетное положение в круге суточных служб» [67]).

65) **A. Baumstark,** op. cit., pp. 118 sqq.

66) **Dugmore,** op. cit. 57.

67) **Скабалланович.** Толковый Типикон, стр. 87.

Наличие этих суточных служб, посвященных по словам Тертуллиана — «общим молитвам... чтению божественных писаний, увещаниям и напоминаниям», и объясняет, как только что сказано, причину и способ соединения синагогального «синаксиса» с Евхаристией. Ответ Srawley (it just happened) приобретает больше содержания.

Во всяком случае, повсеместное принятие всеми уставами круга утрени и вечерни, как служб литургических, то есть предполагающих собрание Церкви (ср. в Апост. Пост. участие в них епископа, пресвитеров и диаконов), и, следовательно, отличных от служб чисто монашеских (повечерия и т. д.) — подтверждает принадлежность их именно церковному литургическому преданию, церковной «lex orandi», а сохранившиеся в них даже до теперешнего времени, и несмотря на сильную монашескую переработку (об этом ниже) элементы несомненно синагогальные, указывают на их раннее включение в эту lex orandi.

Таким образом, то богословие времени, которое мы видели воплощенным и выраженным уже в литургическом дуализме иудеохристианства, а затем в цикле эсхатологического «дня Господня», подтверждается и в сохранении Церковью «из языков» богослужения суточного круга. С самого начала церковное богослужебное предание включает в себя идею дня, как литургической единицы в которой определенные часы и сроки — вечер, утро, ночь должны быть освящены молитвой, и молитвой не только частной, но и церковной. Можно предполагать, что не вся Церковь, то есть не все верующие имели возможность собираться дважды каждый день и что поэтому с самого начала в этих службах принимало участие меньшинство, те, кто могли это сделать. На это указывает, возможно, различение Тертуллианом coetus от congregationes, а также увещевания стараться посещать эти собрания, которые находим, например, в Апостольских Постановлениях и в «Завещании». Но это не меняет церковного, литургического характера этих служб. Молится Церковь — «чтобы окружить Бога общими молитвами,

как бы войском, собранным в одно место»[66]). И эта идея Ecclesia orans, молящейся Церкви, несомненно соответствует всему духу ранне-христианской экклезиологии, литургическому благочестию до-никейской Церкви.

6.

1. И, наконец, к первохристианству, к апостольскому началу Церкви необходимо возводить первооснову и того, что на языке современной литургики называется церковным годом. Эту первооснову мы видим в сохранении первохристианской lex orandi Пасхи и Пятидесятницы[69]). Эти два основных еврейских праздника, удержанных христианством, засвидетельствованы, как новозаветной письменностью, так и ранними христианскими памятниками. Недавно сделана попытка найти в ранней Церкви христианскую «рецепцию» и третьего из больших еврейских праздников, относящихся к ветхозаветной **Heilsegeschichte** — праздника Кущей, но попытка эта еще столь гипотетическая, что мы не будем на ней сейчас останавливаться. Но в том, что касается Пасхи и Пятидесятницы, сомнений нет. Церковь сохранила эти праздники не «по инерции», а потому что они составляли необходимую библейски - литургическую предпосылку самой веры Церкви. Христос умер как «Пасха наша», а в «последний и великий день» Пятидесятницы, имевший уже в позднем иудействе эсхатологический характер, совершилось сошествие Св. Духа — актуализация Церкви, полагающая начало времени Церкви. Мы можем не входить здесь в рассмотрение сложных проблем, связанных с новозаветными текстами о Пасхе, совершенной Христом накануне смерти, а также с «пасхальными спорами» второго века. То или иное решение этих проблем не нарушает единственно важного для нас сейчас факта: наличия в ранне-христианском литургическом предании двух годовых праздников, посвященных воспоминанию (μνῆμα у Оригена) Искупления и Спасения. Факт этот доказывает сохранение Церковью идеи года, как также литургической единицы и, может быть, именно здесь лучше всего видна связь христианской lex orandi с иудейской. Ибо, казалось бы, литургический год меньше всего вытекает из сущности литургической жизни ранней Церкви. Все, что мы знаем о переживании христианами того времени Евхаристии и дня Господня, указывает на постоянную пасхальность, так же как и крещение с возложением рук ощущалось ими как длящаяся Пятидесятница, как постоянное излияние Духа Св. и Его даров. Для них, казалось бы, не было нужды выделять воспоминания о Смерти и Воскресении Христа, с одной стороны, сошествия Св. Духа, с другой, — в отдельные и специальные «праздники». Ибо тайна смерти и Воскресения, и опыт новой жизни в Духе Св. есть доминирующая тема всей жизни ранней Церкви. Эти праздники не могли быть ни особыми историческими воспоминаниями — ибо каждая Евхаристия есть «память смерти и исповедание Воскресения» и каждое крещение актуализация Пятидесятницы, ни выделением в особое литургическое торжество догматического смысла этих событий. И, если Церковь сохранила два эти праздника ветхого Израиля, несмотря на то, что их исполнение во Христе наполняет всю жизнь Церкви, и каждый ее акт, то это потому, что она сохранила то богословие времени, которое ими было выражено. То есть богословие времени эсхатологического, ставшего историей спасения, направленного к своему совершению и исполнению в Царстве Божием. В этом времени, в этой истории пришествие Мессии и Его Пасха, сошествие Духа и в Нем — явление «нового эона» в мире — означают решительный перелом в буквальном смысле этого слова. Но время и история спасения в нем продолжаются. В Мессии они обрели весь свой смысл, но также и новую цель — космической и последней победы Ца-

68) **Тертуллиан,** Апол. 1,39.

69) См. **Allan Mc Arthur.** The Evolution of the Christian Year, London 1953. **A. Baumstark,** op. cit., p. 174 et suiv. **Dom B. Botte.** La question pascale, in «Maison-Dieu» 41, 1955, pp. 88-95.

рства, уже явленного в Мессии. Поэтому христианская Пасха, это все та же Пасха избранного народа Божьего, Пасха исхода и спасения от рабства, Пасха пустыни, Пасха шествия к земле обетованной. К этому нарастанию смысла Пасхи, выраженного в серии фактов, прибавился еще один смысл, последний, включивший все в себе: «Христос, Пасха наша заклан за нас». И этот последний факт полагает христианскую Пасху, как знак нового периода истории спасения, направленного к исполнению Пасхи в «невечернем дне Царства Божия».

Сохранение Пятидесятницы (как, прежде всего, пятидесятидневного периода после Пасхи), каково бы ни было первоначальное литургическое выражение этого праздника, указывает опять-таки на христианскую «рецепцию» определенного понимания года, времени, природных циклов, как относящихся к эсхатологической реальности Царства, дарованного людям во Христе. Пятидесятница, древний земледельческий праздник был, по словам K. Kohler, «преобразован раввинистическим иудаизмом в исторический праздник, в воспоминание дарованного на Синае декалога» [70]. «Если это преобразование завершилось к евангельской эпохе — замечает Mac Arthur — глубоко знаменательно то, что Дух Св. в Его динамической силе был воспринят учениками именно в этот день... Как Ветхий Завет, заключенный в Исходе, который вспоминался на Пасху, был исполнен на Синае, так Новый Завет, заключенный в событиях, вспоминавшихся христианской Пасхой... был исполнен на Пятидесятницу. Христианская Пятидесятница стала днем рождения Церкви, как Нового Израиля Божия [71]. И снова характерно это утверждение, с одной стороны, что христиане пребывают как бы в постоянной Пятидесятнице (ср. Ориген: «тот, кто поистине может сказать — мы воскресли со Христом и «Бог прославил нас и посадил одесную с Собою на небе во Христе» всегда пребывает во времени Пятидесятницы [72]), и

70) **K. Kohler.** Jewish Theology. New York, 1918, p. 463.

71) **Mc Arthur,** op. cit., p. 143.

72) Contra Celsum, 8, 22.

одновременно выделение Пятидесятницы в особый праздник, в особое время года: «мы празднуем также — пишет Св. Афанасий Великий — Святые дни Пятидесятницы... указывая на грядущий век»... «Итак прибавим.. семь святых недель Пятидесятницы, радуясь и славя Бога за то, что Он заранее этими днями явил нам радость и вечный покой, уготованные на небе нам и верующим истинно во Христа Иисуса, Господа нашего...» [73]. Мы имеем здесь тоже соотношение между эсхатологией, то есть переживанием Церкви, как нового эона, как предвосхищения «Царства будущего века», с утверждением времени, как истории, в которой Царству этому надлежит расти и «исполняться» в подвиге и вере людей.

Если бы все это не было так, то невозможно было бы понять и объяснить всего последующего развития литургического цикла Пасхи и Пятидесятницы. Ибо, даже в последней своей — византийской — обработке он сохранил несомненную связь с первоначальным библейским богословием времени, из которого он вырос, и в котором укоренен также принцип христианской «рецепции» его иудейского прототипа: — связь искупительной Жертвы Мессии с еврейской Пасхой, связь сошествия Св. Духа с «последним и великим днем» еврейской Пятидесятницы.

Подводя итоги этой главе, можно сказать так: если невозможно, оставаясь в пределах чисто исторического исследования, утверждать повсеместность разработанного и развитого богослужения времени в ранней до-константиновской Церкви, то общий принцип его и, следовательно, историческое начало, можно и нужно возвести к первоначальной, апостольской иудео-христианской lex orandi. В этом убеждает нас как общее рассмотрение богословия времени, присущего ранней Церкви и составляющего отличительную черту ее эсхатологизма, так и все то, что нам известно о форме, структурах и содержании ее богослужения. Во всяком случае, гипотезу о позднем, после-константиновском

73) **Пасх. Посл.** 4, 5 и 19, 10.

возникновении и д е и этого богослужения времени, и, следовательно, о «литургической революции», завершившей, якобы, первохристианский период истории богослужения, нужно признать решительно неверной. В вере, в сознании, в богословии первохристианства даны все элементы богослужения времени и его будущего развития, дан также и его «прототип»: богослужение синагоги, которое, пускай короткое время, но христиане переживали как с в о е. Есть достаточно оснований считать, что в основном оно сохранено было Церковью и после разрыва с иудейством и стало исходным пунктом дальнейшего развития ее литургической жизни.

Таким образом, мы можем с достаточным основанием начало у с т а в а, то есть того соотношения и сопряжения Евхаристии и богослужения времени, в которых мы распознали основоположную с т р у к т у р у церковной молитвы, считать заключенным с самого начала в «законе молитвы» Церкви, действительным его н а ч а л о м.

Г л а в а 3.

ПРОБЛЕМА РАЗВИТИЯ УСТАВА.

1.

1. Время для написания сколько-нибудь полной истории богослужебного устава еще не наступило. Такая история требует предварительной обработки целого ряда вопросов, которые еще только начинают обрисовываться в своем настоящем значении. Надо признать, что в изучении истории восточного богослужения мы отстали от изучения западными учеными своей литургической традиции. Мы не богаты ни критическими изданиями богослужебных текстов, ни монографической литературой. То, что было сделано в русской литургической науке до революции, сохраняет всю свою ценность, но с тех пор накопился новый материал и встали новые вопросы. И потребуется целое поколение исследователей, прежде чем станет возможным говорить о подлинно научной истории православного богослужения. Но если такой синтез сейчас невозможен, то одним из основных условий достижения его в будущем должно быть уяснение п р о б л е м ы литургического развития православного востока. Нужно ли доказывать, что в исторической работе нахождение и формулировка правильных вопросов имеет первостепенную важность, так как ими определяется и направляется вся «техническая», исследовательская работа историка? До сего времени такой общий и направляющий вопрос как то отсутствовал в общих трудах по

истории богослужения. Так, например, история устава трактовалась почти исключительно, как история «типиков», то-есть как история влияний одних типиков на других и т. д. В таком подходе, очень ценном пока дело касается собирания фактов, зачастую нет того, как раз, что превращает ряд фактов в историю — то есть интерпретации, выявления смысла данного процесса. Между тем, по отношению к истории богослужения, особенно же его развития после Константина, уяснение такого исходного вопроса, исходной перспективы особенно важно, и не только в силу общих методологических соображений.

В начале этой работы мы указывали, что большинство историков считают эпоху императора Констанина, то есть время примирения Империи с Церковью, переломным моментом в истории развития богослужения. Но уже в понимании и оценке этого перелома мнения историков расходятся очень далеко. Одна из причин такого расхождения заключается, конечно, в том, что историей богослужения занимаются, главным образом, историки «конфессиональные», сознательно или бессознательно переносящие на изучаемый ими материал свои догматические или даже апологетические предпосылки, так что различие в историческом подходе оказывается укорененным в различии, так сказать, духовного зрения. Так, для историков «протестантского» вдохновения — пышное цветение и усложнение культа после Константина, необычайный расцвет почитания святых, мариологии, ритуала и т. д. означает ничто иное, как помрачение первоначального христианского богослужения, замутнение его инородными и вредными наслоениями, превратившими постепенно христианство в сакраментально-культовую религию. Для историков же из «кафолического» лагеря, напротив, весь этот литургический расцвет только выявляет и выражает все то, что с самого начала было заложено в церковном богослужении. Естественное развитие или метаморфоза? В зависимости от точки зрения меняется, мы видим, и исходный вопрос, с которым обращаются к истории литургического развития, его основная проблема. Должны ли мы сделать

этот выбор своим? Нам думается, что нет. Мы не претендуем на то, чтобы «возвыситься» над конфессиональными предпосылками — еще В. В. Болотов заметил, что нет истории беспредпосылочной [1]). Но нам кажется, что само состояние науки, то есть доступное нам знание о развитии богослужения исключает сейчас указанный выше выбор, или, во всяком случае, требует коренного его пересмотра. Забегая вперед, можно сказать, что проблема развития богослужения состоит сейчас не в выборе между «положительным» и «отрицательным» подходами, а в том, чтобы увидеть это развитие, как сложный и критический процесс, то есть как процесс, включавший в себя и положительные и отрицательные факторы, начала одновременно и естественного развития, но и перелома. Православные склонны обычно «абсолютизировать» историю богослужения, считать ее целиком во всех ее подробностях чуть ли не богоначертанной и провиденциальной. Против такой абсолютизации восставал в свое время один из первых наших литургистов, архиеп. Филарет Черниговский, и она вряд ли соответствует исконному православному подходу к богослужению. Она, во всяком случае, является главным препятствием на пути подлинного литургического богословия и правильно понимаемого литургического возрождения. Пора осознать, что как и история самой Церкви, так и история ее богослужения несет в себе элемент трагедии — подъемов, но и падений, Божественного, но и человеческого, а подчас и «слишком человеческого». Историк богослужения призван к уразумению этой истории, а не к огульному ее осуждению или оправданию.

2. Историю богослужения, начиная с обращения императора Константина, можно свести к следующим основным процессам: 1) к развитию и усложнению внешней церемониально-обрядовой стороны богослужения, связанному, в первую очередь, с храмостроительством, 2) к усложнению литургических «кругов» — церковного года, седмицы и дня — к возникновению новых

1) «Введение в церк. историю», СПБ. 1907, стр. 31.

праздников и целых циклов праздников, новых литургических дней и новых служб, 3) к быстрому росту гимнографии, становящейся постепенно главным элементом богослужения и, наконец, 4) к необычайному развитию «месяцеслова» — почитания памятей святых, мощей и т. д. Историю всех этих процессов, можно, следуя Мансветову и Скабаллановичу, разделить на следующие периоды: века 4-5 — эпоха бурного «цветения» и связанных с ним глубоких перемен в богослужебной жизни Церкви, века с 6-го по 8-ой — эпоха постепенной стабилизации новых форм культа и, наконец, начиная с 9-го века — эпоха окончательного завершения византийского «типа» богослужения, достижения им его теперешнего вида. Каждый из перечисленных процессов требует особого изучения и давно уже выделен в специальную область литургики или церковной истории. В этой работе, посвященной нарочито возникновению и развитию устава, то есть только основным структурам богослужения, мы не имеем возможности остановиться подробно на этих процессах в отдельности. Но, поскольку каждый из них так или иначе повлиял на историю устава, нам необходимо, хотя бы в самых общих чертах, охарактеризовать смысл и основные тенденции этого литургического «цветения».

Прежде всего, если всмотреться в вдуматься в каждую из указанных линий развития богослужения, легко убедиться что ни одна из них не имеет своего как бы «абсолютного» начала в эпохе Константина, не является исключительным следствием вызванного им перелома в истории Церкви. Все они так или иначе были подготовлены предшествующей эпохой, нарастали, были заложены в самой жизни Церкви. Вне всякого сомнения, Константиновский мир дал этим нараставшим процессам некий новый толчек, ускорил их, дал им часто, как мы увидим, новое направление. Но было бы грубой ошибкой утверждать, что в результате этих перемен, один тип богослужения был просто заменен другим, да еще в результате литургической революции. Храмостроительство, например, столь центральное в церковной деятельности самого Константина и оказавшее огромное влияние на развитие богослужения во всю последующую эпоху, никоим образом не может быть признано ведущим свое начало только от дней Константина. Мы знаем, что христиане имели храмы уже в 3-ем веке, и разрушение храмов было одной из главных мер всех последних гонений на Церковь[2]). О развитии ритуала и обрядовой стороны богослужения можно судить по «Апостольским Постановлениям», документу хотя-бы частично, но восходящему ко второй половине третьего века[3]). Далее, если в быстром росте церковного года — в возникновении новых праздников и литургических циклов следует с полным основанием видеть одну из самых характерных черт после-константиновского периода, то опять-таки рост этот несомненно был подготовлен эволюцией литургической жизни до Константина. Как на пример, можно указать на возникновение и становление цикла праздников Богоявления (Рождество и Крещение по теперешней терминологии) — представляющих собой, «une histoire singulièrement compliquée», по выражению одного из лучших ее исследователей — Dom B. Botte[4]). Даже если откинуть гипотезу, высказанную A. McArthur, согласно которой цикл этот восходит к первому веку[5]), остается признаваемый большинством историков факт «преистории» праздников Рождества и Богоявления, относящейся к до-константиновскому времени. Daniélou со своей стороны предложил недавно гипотезу о связи праздника входа Господня во Иерусалим с еврейским праздником кущей — одним из трех больших сотериологических праздников иудейского года[6]).

---

2) **J. P. Kirsch.** Die Vorkonstantinischen Christlichen Kulturgebræuche im Lichte der neuesten Entdeckungen im Osten, in «Roemische Quartalschrift» 44, 1933, 15 sqq.; Histoire de l'Eglise, Fliche-Martin, t. 2, 1943, p. 435 sqq.

3) **Apostolic Constitutions,** ed. by A. Roberts and James Donaldson. Ante Nicene Christian Library, vol. XVII, Edinburgh, 1870.

4) **Dom Bernard Botte.** Les origines de la Neël et de l'Epiphanie. Paris 1932, p. 5.

5) **Mc Arthur,** op. cit., pp. 58 sqq.

6) Об этой гипотезе см. ниже, стр. 138 и сл.

Все это показывает, что современная эортология не склонна в четвертом веке видеть «революцию», то есть радикальную перемену структуры церковного года. То же самое можно сказать и о других указанных выше линиях литургического развития. Возникновение новых служб суточного круга — преимущественно в монастырях, литургическая эволюция того или другого дня недели не нарушает основных структур суточного или седмичного круга, какими они сложились до четвертого века. И, наконец, культ святых, разрастающийся в византийскую эпоху действительно до огромных размеров, опять-таки укоренен непосредственно в natalia мучеников, засвидетельствованных памятниками второго века[7]).

Нужно помнить также, изучая литургические перемены послеконстантиновской эпохи, что в свободе, которую получила Церковь по так называемому Миланскому эдикту, основной для нее была как раз свобода культа[8]). А чтобы по достоинству оценить что означала для христиан эта свобода культа, нужно принять во внимание, что в течение двухсот с лишком лет именно культ был главным элементом в том «составе преступления», за которое Империя преследовала христиан. Это значит, что в ранней Церкви богослужение по необходимости было тайным, предельно «частным» и этой тайной естественно ограниченным, урезанным. Тайны, конечно, не следует преувеличивать. Известно, что в гонении бывали очень длительные затишья и, как мы только что указывали, уже в 3-ем веке во многих местах христиане имели храмы, в которых богослужение совершалось более или менее открыто. И все же культ оставался в лучшем случае терпимым, не переставал хотя бы в теории быть запрещенным. Гонение всегда могло вспыхнуть, и собрание верующих — оказаться преступным сборищем. Все это не могло, естественно, не отразиться и на формах и на духе ранне-христианского богослужения. Даже и в периоды фактической свободы, богослужение это оставалось богослужением отверженных. Достаточно в «Апостольском Предании» Ипполита Римского прочитать список запрещенных Церковью для своих членов профессий (так или иначе связанных с официальным, государственным язычеством)[9]), чтобы убедиться в правоте K. Heussi, который жизнь христиан в эпоху гонений называет монашеской. «Если представить себе — пишет Heussi — положение первых христиан, христианских общин внутри языческого мира, полное отделение от общественной жизни, от театра, цирка, от всех религиозных и имперских праздников, то узкое пространство, в котором протекала их внешняя жизнь, мы поймем монашеский характер этого мира первохристиан, которые жили внутри мира, но как бы в отделении от него...»[10]). Но, подчеркивая это взаимное отвержение: — миром Церкви и Церковью мира, не следует забывать, что основная причина его заключалась в связи Империи с язычеством, то есть, с точки зрения христиан, с ложной и бесовской религией, ложным культом. Если Империя гнала христиан за «атеизм», то-есть за отвержение ими имперских богов, то Церковь отвергала мир только в ту меру, в какую он сам себя мыслил живущим sub auspiciis deorum, соединял себя с язычеством. «Наша брань не против плоти и крови..., но против духов злобы поднебесных...» (Еф. 6, 12). И в том была трагедия первохристианства, которую очень сильно сознавали и переживали апологеты, что из-за этой отравы всего язычеством, свое положительное отношение к миру, всю силу осмысления мира и в нем — человеческой жизни, все свое космическое вдохновение, ранняя Церковь не могла реально к миру «применить», до конца раскрыть и вынуждена была их, так сказать, схематически провозглашать в своем культе. Историки богослужения недостаточно отметили то, что в молитвах и литур-

---

7) **H. Delehaye.** Les Origines du Culte des Martyrs. Bruxelles 1912, pp. 29 sq.

8) **А. Бриллиантов.** И-р Константин В. и Миланский Эдикт 313 г., СПБ. 1916.

9) **La Tradition Apostolique,** ed. B. Botte «Sources Chrétiennes» II, Paris 1946, pp. 44 sq.

10) **K. Heussi.** Der Ursprung des Moenchtums, Tübingen 1936, p. 39.

гических текстах первохристианства почти совсем не отражены гонения, конфликты, страдания и изолированность христиан. Богослужение ранней Церкви не только «мажорнее», победнее поздне-византийского, оно, в каком-то смысле, даже шире его по своему внутреннему «обхвату» и вдохновению. Оно звучит космическим благодарением, обнимает в своем видении все мироздание, всю историю. «...Ты явил предвечный строй вселенной через силы, действующие в ней, Ты, о Господи, сотворил мир, Ты, верный во всех родах, праведный в суде, чудный в силе и славе, премудрый в творении и делах...». Эта молитва из послания Климента Римского [11]), звучит всем аккордом библейского Бога Творца, Промыслителя и Спасителя. Церковь сознает себя в самом центре мира, исповедует себя солью и спасением мира. Но мир противится ей всей злобой «духов поднебесных» и она не может поэтому полностью раскрыть ему это свое назначение и благословение. Поэтому свобода культа, дарованная Константином, была для нее, прежде всего, возможностью выразить наконец то, чего она доселе не могла полностью выразить. Внешне это выражение может показаться «революционным». Но тот, кто всматривается пристальнее в это бурное цветение культа, не может не увидеть его несомненной преемственности по отношению к ранне-христианскому культу, каким определила его апостольская lex orandi. Таким образом, при объективном изучении доступного материала, вряд ли можно говорить о литургической «революции» четвертого века, если под революцией разуметь, в данном случае, возникновение нового и притом глубоко отличного от прежнего, т и п а богослужения.

3. А, вместе с тем, было бы трудно отрицать глубокую перемену, и перемену в каком-то смысле действительно «революционную» по своему характеру, которой, столь же несомненно, отмечена литургическая жизнь Церкви, начиная с эпохи Константина. Только нам кажется, что многочисленные объяснения того, в чем со-

11) **Клим. Римский,** цит. соч.

стояла эта перемена, оказывались часто неверными или неполными потому, что исходили они из неправильной исторической перспективы. В них сказалась ограниченность того метода изучения истории богослужения, который можно определить, как «литургический формализм». Этот метод (хорошую формулировку его можно найти у большого бенедиктинского литургиста начала этого века Dom F. Cabrol [12]) сводит все изучение истории богослужения к анализу литургических текстов, к классификации различных «литургических семейств» и их подразделений, к изучению их влияния друг на друга и т. д. Но богослужение Церкви не развивается в каком-то безвоздушном, изолированном от всех других сторон церковной жизни, пространстве. И одним из главнейших факторов этого развития нужно признать присущую каждой эпохе, но могущую меняться от эпохи к эпохе, р е л и г и о з н о с т ь или «религиозное чувство». Такие историки, как Brémond, Huizinga, Fèbvre, а у нас Г. П. Федотов, открыли тот простой факт, что объективное содержание религии, то есть то, которое мы находим в ее «официальных» выражениях: догме, культе, вероопределениях и т. д., может по разному психологически восприниматься и переживаться религиозным обществом каждой данной эпохи в зависимости от различных ее культурных, духовных и социальных особенностей. Этот «коэффициент преломления» и определяет собой «религиозность» или религиозное чувство, а это последнее, в свою очередь, влияет на дальнейшее развитие самой «религии» в ее объективном содержании.

В отношении к богослужению эту религиозность или религиозное чувство можно определить, как л и т у р г и ч е с к о е б л а г о ч е с т и е. Это есть психологическое восприятие культа, его переживание в религиозном чувстве, его преломление в сознании верующих. Для историка богослужения важно, прежде всего, то, что «литургическое благочестие» определенной эпохи мо-

12) **Dom F. Cabrol.** Les origines liturgiques, Paris 1906. Note sur la méthode en liturgie, pp. 193 sqq.

жет в той или иной мере не соответствовать той литургии, тому культу, восприятием или переживанием которых оно, тем не менее, является. Это значит, что оно может воспринимать культ как бы в ином «ключе» чем тот, в котором он задуман и выражен как текст, обряд или «чин». Литургическое благочестие имеет странную силу «транспозиции» текстов или обрядов, придания им смысла, отличного от их прямого и изначального смысла. И дело тут совсем не в непонимании этого смысла или недостаточном в него проникновении. Дело в определенной окрашенности религиозного сознания полагающей между богослужением в его данности и восприятием его своеобразную призму, преломляющую эту данность, заставляющую переживать его в такой, а не иной тональности. Сказанное можно было бы иллюстрировать почти бесчисленными примерами. Ограничимся двумя, взятыми из областей, которыми нам еще придется подробнее заняться в дальнейшем. Так, истолкование евхаристической литургии, как символического изображения земной жизни Христа, для всякого, кто маломальски знаком с историей, молитвами и структурой литургии, вскрывается, как очевидно позднее и искусственное истолкование. А, между тем, оно не только было и остается с византийских времен самым популярным и общепринятым истолкованием, но им объясняется целый ряд прибавлений и напластований в чине литургии, зачастую даже нарушающих ее первоначальную структуру. Нельзя объяснить успех этого истолкования иначе, чем давлением определенного литургического благочестия. Второй пример касается так называемой «всенощной». Нет в нашем литургическом предании службы по своему замыслу, словам и структуре более «мажорной», победной, пасхально-торжественной и, говоря несколько импрессионистическим языком, белой, чем «всенощное бдение». Но, вот, русское благочестие с определенного, сравнительно недавнего времени, воспринимает всенощную в почти противоположном «ключе» — как службу тихую, сумеречную, благостную, покаянно-умилительную... Причем в русском «литургическом

благочестии» служба эта является одной из наиболее популярных... Литургическому благочестию в равной мере присущ консерватизм, любовь к традиционным формам культа и необычайная гибкость в их истолкованиях, способность воспринимать и переживать их по новому, «проэцировать» в них психологический и религиозный опыт, проистекающий часто из совсем другого источника.

В свете всего сказанного, нам думается, что ни истории богослужения, ни состояния его в каждую данную эпоху нельзя по настоящему понять, не приняв во внимание фактор литургического благочестия. Ибо, как говорит G. Dix — «одно дело знать историю богослужения, то есть то, когда такой-то обычай был введен и где, куда более трудное дело — понимать реальные причины, к этим переменам приведшие» [13]). А одну из главных причин и нужно видеть в эволюции и развитии литургического благочестия. И вот, именно в глубоком перерождении литургического благочестия, а не в новых формах культа, сколь бы они ни были разительны с первого взгляда, и следует, нам кажется, видеть основную перемену, вызванную в богослужебной жизни Церкви Константиновским миром. Новизна форм, как мы уже указывали, не была такой, чтобы при более внимательном анализе нельзя было проследить ее связи с формами предшествующей эпохи. Но как раз перемена в литургическом благочестии внесла в развитие богослужения сложность и своеобразную раздвоенность, заставляющую видеть в нем одновременно и продолжение или раскрытие данных, заложенных в нем с самого начала, и некую действительную «метаморфозу», сделавшую христианский культ отчасти другим, не совсем тем, чем он был в ранней Церкви. На характеристике этой перемены литургического благочестия мы поэтому и должны остановиться в первую очередь.

4. Литургическое благочестие ранней Церкви, при всей формальной преемственности христианского культа

13) **G. Dix.** The Shape of the Liturgy, p. 303.

от иудейского, было определено, в первую очередь, сознанием абсолютной новизны реальности, явленной и воплощенной в Церкви, и являемой и воплощаемой поэтому в культе Церкви. Но новизна эта, как мы видели уже, была не новизной в смысле полной революции, чего-то неожиданного, неслыханного, выходящего за пределы привычных категорий мысли и опыта; с точки зрения священной истории спасения, или, в терминологии Ап. Павла, таинства спасения, эта новизна была так сказать «естественным» их завершением и исполнением: — пришел Тот, Кого ждали; произошло То — о чем возвещал Бог с самого начала... Поэтому «новизна» христианства не только могла, но должна была быть выражена «по отношению» к Ветхому Завету, в категориях ветхозаветного мессианского опыта, потому и новизна христианского культа естественно выражала себя в формах и на языке иудейской литургической традиции. Но новизна, тем не менее, была абсолютной — «старое прошло, теперь все новое» — и это означало, что в свете пришествия Мессии, как результат Его спасительного дела, все «старое» приобретало новый смысл, обновлялось и преображалось в своем значении. Так, «старый» культ Моисеев был весь построен на принципе посредничества и этот принцип был выражен в трех основных «категориях» ветхозаветного богослужения: храме, священстве и институте жертв. Это был «культ» и «религия» в глубочайшем смысле этих слов, как именно посредничества, связи, системы контактов и отношений со «священным», с «Богом». В своей недавней, замечательной книге, посвященной эволюции идеи храма в Ветхом Завете и в раннем христианстве, о. Конгар прекрасно показывает «обновление» этих категорий в Церкви, причем такое обновление, которое в равной мере делает их и неизбежным и необходимым путем к Новому Завету и, вместе с тем, наполняет их совершенно новым содержанием. Описывая сложную систему храмовых ограничений (двор, доступный язычникам, притвор женщин, притвор, куда могли входить иудеи в состоянии ритуальной чистоты, места священников и левитов, алтарь, куда имели доступ только служащие и, наконец, «святая святых», куда вступал единожды в год первосвященник), Конгар говорит: «Правила эти были оправданы и осмыслены: они означали то «сужение всего народа в Лице его настоящего Первосвященника Иисуса Христа, Который содержит нас и всех «представляет» перед Отцом. Но они были временными, ибо «Дух Св. показывал, что еще не открыт путь в святилище, доколе стоит прежняя скиния» (Евр. 9, 8). Со Христом, когда Он все совершил в Себе (Ио. 19. 30), эта система посредничества... исчезает: теперь, действительно, мы имеем «дерзновение входить в святилище посредством крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он открыл нам через завесу, то есть Плоть Свою» (Евр. 10, 19-20). Новизна (христианского) культа — продолжает Конгар — еще более радикальна. Дело не в одном переходе от системы посредничества к системе личного контакта с самой глубокой Реальностью, или, лучше сказать, если дело в этом, то потому, что высшая Реальность явила и сообщила Себя по новому и так, что уже не может быть общения большего и более глубокого: наступило время поклонения «в духе и истине»...[14]). И вот, перемена эта или новизна лучше всего выражена в христианской «рецепции» Храма, священства и жертв. Конгар хорошо указывает на ту легкость или естественность, с которой произошла «транспозиция» идеи Храма, как здания, как места и условия посредничества, в идею Храма — Церкви, общины верующих. «Как только — пишет он — мы встречаем в христианстве после пятидесятницы вопрос о Храме, на лицо твердое, сразу же вполне совершенное в своем выражении утверждение: — Храм это сама Церковь, общество верных. То же самое можно сказать и о священстве: в новозаветной транспозиции оно перестает быть выражением посредничества, а становится выражением самой Церкви, как священного тела, священства Христа. И, наконец, в этом духовном Храме приносятся духовные жертвы. Это не просто указание на большую «одухотворенность» христианского жертво-

14) **Yves M. J. Congar.** Le Mystère du Temple. Paris 1958, p.

приношения (Евхаристии) по отношению к ветхозаветным, кровавым жертвам, но выявление новизны самой жертвы: «храм духовен, и жертвы духовны потому, что они состоят не в чем ином, как самом человеке»[15]). Иными словами, смысл Евхаристии, как жертвы, не в идее посредничества, а в том, что в ней выявляется и осуществляется жертвенный характер самой Церкви, народа Божьего, участвующего «во Христе»: совершенной, единственной и завершительной жертве всех жертв.

Повторяем, перерождение культа в христианстве было не перерождением его внешних форм, а перерождением его смысла и функции, и укоронено оно было в вере Церкви в саму себя, то есть в ее экклезиологическом сознании. Ошибочно видеть, как это делало либерально-протестантское богословие, суть перемены в «спиритуализации», то есть в простом очищении и облагораживании культа, ставшего де менее «материальным, и ритуальным и т. д. Современные исследования с достаточной убедительностью установили литургичность ранней Церкви, центральное место богослужения в ней и, притом, богослужения по внешности сходного с иудейским богослужением той эпохи. Главный смысл перемены был в возникновении нового понимания культа, то есть нового литургического благочестия, всецело определенного верой христиан в онтологическую новизну Церкви, как эсхатологического начала в этом мире, в этом эоне — эона Царства... Поэтому, только поняв эсхатологическую и экклезиологическую основу этой метаморфозы», можно понять по настоящему и то, что составляет с исторической точки зрения изначальную антиномию христианской lex orandi: — ее бесспорную преемственность по отношению к традиции иудейской и ее столь же бесспорную новизну. Старый, ветхозаветный культ был осознан христианами не только как провиденциальное подготовление и прообраз нового, но и как его необходимая основа, ибо только через «транспозицию» основных его категорий — храма, священства, жертвы, — возможно было выразить и явить новизну Церкви,

---

15) Ibid.

как явление обещанного, как исполнение чаемого, как эсхатологическое свершение... Можно сказать еще и так: культ остался культом, то есть уставом, обрядом, «законом молитвы», потому что в «мире сем», в этом эоне только культ может выразить, явить, показать святое, то есть абсолютно-иное, божественное, надмирное. Но этот культ подвергся эсхатологической транспозиции, потому что в Церкви — Теле Христовом «абсолютно-иное», святое и священное осуществляется как дарованное, исполненное, сообщенное людям, как уже свое... Не посредничество между священным и профанным, а факт совершившегося освящения людей Св. Духом, претворения их в «своих Богу» — вот новизна содержания и смысла этого культа. Свое чистейшее выражение он получил в Евхаристии — культовом акте, смысл которого, однако, не в возобновлении посредничества, а в актуализации тождества Церкви с Телом Христовым, ее принадлежности эону Царства. Но он выражен также и в богослужении времени, в эсхатологическом цикле дня Господня, в христианской рецепции Пасхи и Пятидесятницы; и вот это литургическое благочестие, которое можно с полным правом назвать эсхатологическим и экклезиологическим (как и наоборот, эсхатологию и экклезиологию ранней Церкви уместно, вслед за о. Н. Афанасьевым, определить как евхаристические или литургические), и дает христианскому богослужению первых трех веков его совсем особенное лицо, вскрывает смысл lex orandi, лежащей в его основе.

5. Но для понимания литургической традиции, литургического благочестия раннего доконстантиновского христианства важно уяснить себе не только соотношение их с иудейской первоосновой. Не менее важно указать на отношение Церкви к тому «литургическому благочестию», которое было характерно в эпоху распространения христианства в греко-римском мире и которое можно определить как мистериальное. Вопрос об отношении христианского культа к языческим мистериям и связанной с ними мистериальной религиозностью, прошел, как известно, через много стадий, но

окончательно разрешенным вряд ли можно признать его даже и сейчас[16]; больше того, нам думается, что по настоящему только теперь он и обрисовывается в своем подлинном значении. Напомним вкратце, что история вопроса началась с тезиса, выдвинутого представителями так называемой сравнительной школы истории религий — Ретценштейном[17], Буссэт[18], Рейнах[19], Луази[20]. Согласно этому тезису, христианство очень рано, еще в апостольскую эпоху переродилось в мистериальную религию под влиянием мистериальных культов, широко распространенных в эллинистическом мире. Каково бы ни было ее иудейское, палестинское начало, в греко-римском мире оно распространялось и его завоевало как «мистерия»; оно было, по определению Луази, «всего лишь частным случаем некоего общего движения»[21]. Тезис этот, как мы уже указывали выше, оказался развенчанным. Сокрушительные удары нанесли ему более научное изучение иудейских корней христианского культа, а также углубленная экзегеза новозаветного, особенно павловского употребления термина «мистерион»[22]. На смену «тезису» пришел «антитезис» — то-есть отрицание генетической связи между христианским культом и языческими мистериями. Но при этом проблема их взаимоотношения не нашла своего удовлетворительного решения. Противники мистериальной теории, например, Лагранж, выступившие против явно анти-хри-

16) См. **H. Rahner.** Mythes grecs et mystères païens.

17) **R. Reitzenstein.** Die hellenistischen Mysterien-Religionen. Leipzig-Berlin, 1910, 2 Aufl. 2920, и его же: Poimandres. Studien zur griechisch-aegyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig. 1904.

18) **W. Bousset.** Kyrios Christos. Goettingen 1913.

19) **S. Reinach.** Cultes, Mythes, Religions. I, 1908.

20) **A. Loisy.** Les Mystères Païens et le Mystère Chrétien. Paris 1913

21) **A. Loisy,** op. cit., p. 13.

22) См., напр., **G. Bornkamm,** art. MYSTYRION in Théolog. Woerterb. zum NT. III, pp. 821; **D. Deden,** «Le 'mystère' paulinien» in Ephemer. Théol. Lovan. XIII, 1936.

стианского «заострения» идей Loisy и т. д., хорошо показали поверхностность и поспешность обобщений этой теории[23]. Но не будучи сами ни литургистами, ни историками культа, они все внимание обратили на слабый пункт ее, а именно на утверждение генетической связи между христианством и «мистериями» и это утверждение успешно опровергли. Между тем, остался открытым и неразрешенным вопрос о природе самого христианского культа, вопрос о том — не был ли он, даже и без влияний извне, а по собственному существу, все-таки мистерией. Именно с таким утверждением, как синтезом, примиряющим и снимающим конфликт между указанными тезисом и антитезисом, выступил знаменитый бенедиктинский литургист Dom Odo Casel, глава литургического движения Maria - Laach. С его «Mysterienlehre» началась своеобразная реабилитация связи между христианством и мистериями, признание ее уже не как уступки анти-христианским и тенденциозным упрощениям à la Loisy, но и в качестве нормы, соприродной христианскому культу[24]. В литературе порожденной современным литургическим движением, нет термина более популярного, чем «mysterion»: с него начинают и им завершают объяснение христианского богослужения, именно он выдвигается, как наиболее адэкватный термин, для определения его сущности. Ибо по Казелевской теории, мистирион является необходимой, органической формой культа вообще, а потому и христианского культа; этот последний, хотя генетически и независимый от мистерий языческих, был, во-первых, мистерией по своей форме и сущности, а, во-вторых, естественно завершал и «исполнял»

23) См. статьи **J. Lagrange** в Revue Biblique («Les mystères d'Eleusis et le christianisme», 1919, «Attis et le Christianisme» 1919; «Artis ressuscité», 1927; рецензия на Loisy, 1920 и его же — Introduction à l'Etude du Nouveau Testament. IV. Critique Historique. 1. Les Mystères: l'Orphisme. Paris 1937.

24) **O. Casel.** Le Mystère du Culte dans le Christianisme, trad. fr. de Dom J. Hild. «Lex Orandi», 6, Paris 1946, см. **Dom E. Dekkers.** La Liturgie, Mystère Chrétien, in «Maison-Dieu», 14, 1948, pp. 30-64.

те верования, чаяния и духовность, которые находили свое выражение в мистериях эллинистических[25]).

Не отрицая ни огромных заслуг Dom Casel'я в деле обновления литургической проблематики, ни глубины и правильности многих его взглядов, мы все же считаем его основное утверждение — о мистериальной природе и характере христианского культа ошибочным. Больше того, мы считаем, что ранняя Церковь открыто и сознательно противопоставила сабя и свой культ «мистериям», и что на борьбу с мистериальной религиозностью ушло много ее сил в первый, решительный период ее столкновения с греко-римским миром. И для историка богослужения это коренное, изначальное различие между христианской литургической традицией и «мистериальной» религиозностью эллинистического мира, составляет, по нашему мнению, факт не менее важный, чем указанное выше антиномическое соотношение христианского культа с иудейским.

И здесь опять необходимо различать ф о р м ы культа, его структуру, язык, обряды от его восприятия или переживания общиной. Бесспорно, что с внешней, формальной точки зрения между христианским культом и мистериями можно найти черты сходства, хотя и этого сходства не следует преувеличивать. Но дело, конечно, не в этих внешних сходстве или различии. Дело в глубочайшем различии в самом п о н и м а н и и культа, его смысла и его функции, еще точнее в соотношении в е р ы и к у л ь т а. Мистерию, мистериальную религиозность самым общим образом можно определить, как в е р у в к у л ь т, в его спасительную и освящающую силу. Если в ветхозаветном богослужении объединяющим принципом является идея п о с р е д н и ч е с т в а, то в мистерии на первом месте стоит идея о с в я щ е н и я[28]). Через участие в мистерии человек освящается,

25) **I. H. Dalmais.** Initiation à la **Liturgie, Paris** 1958 и его же «Le Mystère». Introduction à la **théologie de la liturgie:** «Maison Dieu» 14, 1948, pp. 67-98.

26) **G. Van der Leeuw.** La Religion dans son essence et ses manifestations. Paris 1948, pp. 332 sqq.
1913, 7. — **Van der Leew**, op. cit. 404-405.

посвящается в высшие тайны, получает спасение, приобщается «святости». По своей форме мистерия есть религиозно-драматическое, ритуальное изображение и воспроизведение некоего мифа, некоей «драмы спасения». Но характерно то, что в мистериальной религиозности миф играет второстепенную роль, он всецело подчинен культу и растворен в культе[27]). От участника мистерии не требуется веры в изображаемый миф, а только веры в спасительную и освятительную силу изображения, то есть культового акта. Поэтому изображение это в каком-то смысле р е а л ь н е е самого мифа, ибо только в нем и в участии в нем и д е я мифа: бессмертие, блаженство, спасение, сообщается людям. Первичен культ, а не миф, который культом определяется и из него вырастает. Отсюда и з о б р а з и т е л ь н о с т ь мистериального культа, его драматичность, разработанность в нем всех деталей мифа: весь его смысл в точном воспроизведении драмы спасения, ибо вне культа этой драмы нет...[28]). Поэтому весь успех мистериальных культов, как это хорошо показал уже Ювенал в своих сатирах, заключался в их «литургии», а совсем не в их догме или этике. Они и проповедывались и возвещались именно как к у л ь т, как культовое посвящение, а не как истина или вероучение.

В свете сказанного, первоначальный успех христианства следует объяснить из причин противоположных, и в непризнании этого заключена, как нам кажется, главная ошибка, как анти-христианской теории Луази, так и сугубо-благочестивой и благонамеренной теории Казеля. Христианство проповедывалось как спасительная вера, а не как спасительный культ, и в нем культ был не объектом веры, а ее результатом. Историки недостаточно оттеняют тот факт, что в проповеди христианства, в его киригме культ не занимает никакого места, о нем не упоминается. И это так потому, что в центре христи-

27) **K. Th. Preuss.** Der religioese Gehalt der Mythen, 1913, 7. — **Van der Leew**, op. cit. 404-405.

28) **F. Cumont.** Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris 1929, p. 86 sqq.

анской киригмы стоит возвещение ф а к т а пришествия Мессии и призыв поверить в это факт, как факт спасительный. С этого факта в мир вступает, в нем открывается новый эон и вводит в него в е р а. Культ есть только осуществление, актуализация того, что верующий уже постиг в вере, и весь его смысл в том, что он вводит в Церковь, в новый народ Божий, созидаемый и осуществляемый верой. Но здесь и видна коренная разница между христианским культом и мистериальным, разница и по функции и по содержанию. По функции: насколько в мистерии «миф» подчинен культу и есть именно миф, всю свою реальность получающий только от культа, настолько же в христианстве первичен ф а к т, его историчность, его реальность, и только в меру его реальности, действителен и культ. Насколько для мистерии историческая достоверность драмы, воспроизводимой и изображаемой в культе, второстепенна, не имеет решающего значения, настолько же для христианства, «историчность» факта есть альфа и омега всей его веры и проповеди. «Если Христос не воскрес, вера ваша тщетна...» и тщетен тогда и культ. Там культ не только первичен, он есть и самоцель в себе, и мистериальная религиозность знает только культовую общину. Культ есть единственное содержание культовой общины, вне его она не имеет ни реальности, ни цели своего существования. Ее назначение — совершая культ, «сообщать» своим членам то, что они ищут в культе — освящения, блаженства и т. д. В христианстве, напротив, культ осуществляет реальность Ц е р к в и, цель его не в индивидуальном освящении членов, а в созидании народа Божьего, как Тела Христова, в явлении Церкви, как новой жизни в новом эоне... Он есть не цель,а средство, или, если его можно рассматривать как цель и как содержание жизни Церкви, то только в ту меру, в какую он как раз отличается от культа «посредничества» и культа «освятительного», в ту меру, в какую в нем сама идея культа перерождается и приобретает новое измерение: быть явлением эсхатологической полноты Царства, предвосхищением «дня Господня». Но это различие в ф у н к ц и и культа, то есть в его соотношении с

верой и жизнью, совершающей его общины, определяет также и отличие его содержания от культов мистериальных. Мистериальный культ и з о б р а з и т е л е н, в ту меру, в какую миф, изображаемый в нем, не историчен, лишен исторической достоверности, ибо только в культе миф и становится реальностью. Отсюда необходимость воспроизвести во всех деталях, изобразить спасительную драму, п о в т о р я т ь ее в культе, ибо только в этом повторении она и сознается, как действенная, как спасительная. Христианский культ, напротив, не переживается как п о в т о р е н и е того спасительного факта, в котором он укоренен, ибо факт этот единственный и неповторимый. Этот культ есть провозглашение спасительности этого факта и также осуществление, явление, актуализация его вечной действенности, спасительной реальности, им созданной. «Смерть Господню возвещать, воскресение Его исповедывать» — это совсем не равнозначно повторению или изображению. И исторически совершенно очевидно, что ранняя Церковь была чужда позднейшему «изобразительному» истолкованию обрядов своего богослужения. Да, конечно, крещение, погружение в воду есть «подобие» (ὁμοίωμα) смерти и воскресения (Римл. 6, 5). Но, во-первых, оно есть подобие смерти и возрождения верующего, а не Христа, а, во-вторых, этот акт возможен только на основании веры в спасительность факта смерти и воскресения Христовых, которые н е «изображаются» в культе. Вода в крещении есть образ новой жизни, новой твари, новой р е а л ь н о с т и, созданной Христом, и в нее погружается, ею обновляется и возрождается, в нее вводится уверовавший в Христа. Иными словами, этот акт не подпадает под определение мистерии, данное Казелем: «Священный и культовый акт, посредством которого искупительный факт прошлого делается настоящим в виде определенного обряда; культовая община, совершая этот священный обряд приобщается вспоминаемому искупительному факту и таким образом совершает собственное спасение» [29]). В крещении Христос не

29) **Casel,** op. cit.

умирает и воскресает, что было бы сущностью мистерии, а верующий актуализирует свою веру во Христа и в Церковь, как в Спасение и новую жизнь. И верующий приобщается не смерти и воскресению Христа, как отдельным событиям, «мистериально» воспроизведенным в культе, а опять-таки новой духовной реальности, новой жизни, новому эону этими неповторимыми событиями созданным. Условиями же этого приобщения являются его покаяние, (μετάνοια) — смерть ветхого «я» и вера — то есть воскресение его новой личности «во Христе», и они то и актуализируются в таинстве:—«дабы и нам ходить в обновленной жизни» (Римл. 6,4). Так же и в ранней Евхаристии отсутствует тема ритуального изображения жизни Христа и Его жертвы, тема, которая появится позднее (сравн., например, чин проскомидии) одновременно и под влиянием определенного богословия, и как исходный пункт нового богословия (об этом ниже). Воспоминание Христа, ею творимое (сие творите в Мое воспоминание) есть утверждение Его «парусии», Его присутствия, актуализация Его Царства. И опять таки доступ в это Царство люди получили через Его смерть и воскресение, но Евхаристия не воспроизводит и не изображает их, а являет их действенность, осуществленное через них причастие Церкви Телу Христову...

Ранний христианский культ, таким образом, не только лишен главных черт мистериального культа, но можно не преувеличивая сказать, что ранняя Церковь сознательно и открыто противопоставляет себя мистериальной религиозности, и свое богослужение культам мистерий. На борьбу с ними в до-никейскую эпоху ушли лучшие силы Церкви и это потому, что мистериальная религиозность (как в иудео-христианстве, религиозность Закона и культа «посреднического») была главной опасностью для христианства. Так, не случайно, в гностических сектах, главном враге Церкви того времени, культ, и именно мистериальный культ, стоял в центре. Борьба с гнозисом была борьбой Церкви с опасностью растворить свою киригму в мифе и в культовой «мистерии» этого мифа... И вот эта радикальная новизна как самой христианской lex orandi, так и определявшегося ею «литургического благочестия» — по отношению и к иудейству и к мистериальному язычеству и дает нам исходную точку для понимания того, что произошло в церковном богослужении в итоге Константиновского мира.

2.

1. Перемену, которая не столько произошла, сколько стала постепенно нарастать в христианском богослужении в результате изменившегося положения Церкви в мире, мы видим в усвоении христианским культом мистериального характера, то есть в принятии того понимания, того переживания культа, которые выше мы назвали мистериальными. Оговорим сразу же, еще прежде, чем мы перейдем к анализу этого процесса, что мы не считаем его ни «метаморфозой», ни революцией: это не было простым и безоговорочным принятием Церковью той религиозности, того литургического благочестия и тех форм культа, которые, как мы только что старались показать, она отрицала в предшествующую эпоху, и , что еще важнее, считала несовместимыми с культом «в Духе и Истине», дарованным людям Христом. Если бы это было так, то можно было бы действительно, вслед за некоторыми протестантами, видеть в после-константиновском литургическом развитии христианства измену или падение Церкви, сдачу ее без боя господствующей «религиозности» и растворение в ней без остатка. Но мы категорически отвергаем понимание Константиновского мира, как «псевдо-победы» христианства, обернувшейся на деле поражением его, ибо победа была де куплена ценою компромисса... На деле процесс этого развития был неизмеримо сложнее и, как мы уже указывали выше, одинаково неправильно видеть в нем только «победу» или только «поражение». Тот византийский литургический синтез, к которому процесс этот, в конечном итоге, привел, требует для своего понимания и оценки уяснения множества различных и часто даже противоречивых факторов, в этом процессе действовавших.

Прежде всего, нужно помнить, что литургическое развитие после Константина глубочайшим образом связано с той новой миссионерской ситуаций, в которой оказалась Церковь после своего примирения с Империей. Это примирение, свою свободу, Церковь пережила, как провиденциальный акт для приведения ко Христу людей, сидевших во тьме и сени смертной, во власти идолов. Перед Церковью впервые встала во всей своей сложности проблема обращения и христианизации массы, глубоко отличная от проблемы обращений индивидуальных [30]). Это была проблема христианизации самого общества с его организованной жизнью, бытом, и, главное, с его религиозной психологией. Церковь «вышла из своего вынужденного затвора и прияла под свои своды взыскующий античный мир. Но мир принес свои тревоги и сомнения и соблазны — принес и великую тоску и великую гордыню. Эту тоску Церковь должна была насытить и эту гордыню смирить»... [31]). А это значит — найти те формы проповеди, тот язык, которые бы донесли Благую Весть до сознания этого общества, и не только внешне, но и изнутри приобщили бы его к новой жизни «во Христе».

И вот, характерной чертой этой новой миссионерской ситуации следует признать то, что именно культ оказался в центре внимания и религиозных интересов той массы новообращенных, что хлынула в Церковь вслед за ее официальным признанием Империей. Новую и уже мирную встречу Церкви с миром можно охарактеризовать, как встречу на почве культа, так же как и «обращение» этого мира в значительной степени оказалось обращением «литургическим». Причину этого понять не трудно. Для язычества в целом, но особенно же для языческой массы, религия и культ были понятиями тождественными. Язычество было, прежде всего, системой культа, поэтому не случайно, конечно, в Миланском эдикте религиозная свобода была дарована, как свобода культа. И сам Константин и последовавшая за ним масса естественно несли в христианство свое культовое понимание и переживание религии, свое литургическое благочестие. И это привычное для эпохи и для массы отождествление религии с культом и придало литургической жизни Церкви некий новый смысл, новую ф у н к ц и ю, отличную от тех, которые она имела в первохристианский период. Но, чтобы понять реакцию Церкви на это новое для нее «литургическое благочестие», нужно помнить, что еще задолго до Константина, развитие богослужения хотя бы отчасти определялось все осложнявшимся и росшим институтом катехумената [32]). А, начиная с четвертого века проблема о г л а ш е н и я, введения язычников в Церковь еще более осложнилась. Надо помнить и то, что язычество, на борьбу с которым Церковь направила все свои усилия, было не столько в е р о у ч е н и е м, сколько мироощущением и притом глубочайшим, органическим образом связанным со всей тканью общественной, политической и экономической жизни тогдашнего общества. Уничтожить идолы, разрушить храмы и запретить жертвоприношения еще совсем не значило убить язычество, как мироощущение, которое потому с большим трудом поддавалось выкорчевыванию, что, не имея ясной вероучительной структуры, оно легко уживалось с разными культовыми выражениями... История «двоеверия», дожившего до наших дней у почти всех народов христианской культуры, красноречиво свидетельствует о жизненности язычества. Особого напряжения борьба с ним достигла, когда Церковь столкнулась с «деревней», то есть с тем слоем населения, для которых их языческий культ был органической частью их отношения к природе. Таким образом, борьба с язычеством не могла ограничиться отрицательным моментом — обличением и развенчанием идолов и жертв. Она настойчиво требовала от Церкви заполнения той

---

30) См. **A. Dufourcq.** La christianisation des foules. Etude sur la fin du paganisme et sur les origines du culte des saints. Paris 1903.

31) **Г. Флоровский.** Восточные Отцы 4-го века. Париж, 1931, стр. 7.

32) См. **Dom P. de Puniet**, art. «Catechumenat» dans le Dict. d'Arch. et Lit. Chrét.

5 Зак. 238

пустоты, которая создавалась уничтожением языческого культа, требовала, чтобы Церковь взяла на себя религиозное освящение тех областей жизни, которые фактически «обслуживались» язычеством. Короче говоря, христианство, чтобы «обратить» мир, должно было взять на себя функцию религии: санкции, защиты, оправдания всех тех аспектов мира, общества, жизни, от которых оно было отрезано в эпоху гонений. Эта новая миссионерская ситуация настойчиво требовала хотя бы частичного приспособления к ней христианского культа, оказавшегося одним из самых главных, самых доступных орудий «воцерковления» массы.

Выше мы определили это приспособление, как усвоение Церковью, хотя бы частичное, мистериального понимания культа, причем сразу же оговорили, что это не было настоящей метаморфозой, то есть радикальным перерождением изначальной lex orandi. Приступая теперь к обоснованию этой, пока что априорной характеристики, надо еще раз повторить, что процесс этого приспособления был чрезвычайно сложным. Схематически в нем можно различить следующие этапы: сначала некий стихийный прорыв «мистериальной религиозности» в жизнь Церкви, вызвавший в ней двойственную реакцию, или даже раздвоение: принятие ее одними, сопротивление со стороны других. Затем медленное «переваривание» этих новых элементов, нового «литургического благочестия», то есть период как бы неустойчивого равновесия и, наконец, — третий, завершающий период, который мы назвали византийским синтезом и который и нашел свое выражение в Типиконе, в зафиксированной lex orandi православного Востока. К краткому, по возможности, анализу этих трех моментов в диалектике византийского Устава мы теперь и перейдем.

2. На первое место в том процессе, который мы определили как «прорыв» мистериальной религиозности, несомненно нужно поставить эволюцию места и значения храма или вообще культового места в литургической жизни Церкви после Константина. Мы указывали выше, какой «транспозиции» подверглась идея храма в

самом начале христианства, транспозиция, отделившая Церковь от иудейского богословия храма. Христианскую идею храма мы свели к простой формуле: — это Церковь, это верующий, как живой храм Св. Духа и Тело Христово... Не будет преувеличением сказать, что в до-никейской Церкви храм, как таковой, то есть здание, в котором совершается богослужение, не играет никакой особой роли. Функция его, так сказать, инструментальная — быть местом собрания, экклесии... Больше того, в речи Стефана перед Синедрионом можно усмотреть очевидно анти-храмовую тенденцию, бывшую характерной, конечно, не для одного Стефана: «...Всевышний не в рукотворенных храмах живет...» (Д. А. 7, 48). Конечно, в течение долгого времени христиане были лишены возможности строить храмы, но было бы ошибкой отсутствие и неразвитость храмового благочестия в ранней Церкви объяснять исключительно внешними причинами. В центре и веры и сознания раннехристианской общины—опыт Церкви, реальность живого храма, актуализируемого в евхаристическом собрании. Поэтому весь смысл здания, в котором происходит это собрание (domus ecclesiae, появляющийся в разных местах сравнительно рано) — это сделать возможным это осуществление, исполнение (πλήρωμα) Церкви в данном месте. Как и все в опыте первохристианства, идея храма подчинена идее Церкви, выражена в категориях евхаристической экклезиологии.

Начиная с обращения Константина, в этом восприятии храма и его значения происходит большая перемена. Здесь незачем излагать историю храмостроительства при самом Константине и после него. Ее недавно мастерски проанализировал проф. А. Грабар в своей книге «Мартирион» [33]). Нас интересует ее общий смысл и он достаточно очевиден: храм постепенно как бы освобождается от подчинения экклезиологическому своему смыслу, приобретает самостоятельное значение, и центр вни-

---

33) **A. Grabar.** Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. I. Architecture. Paris 1946, II. Iconographie 1946.

мания переносится с Церкви, собранной и осуществляемой в нем, на него самого, как на именно священное здание или святилище... Не случаен, конечно, напряженный интерес к храмостроительству самого Константина буквально с первых же шагов его христианской жизни. В нем уже выражено то литургическое благочестие, которое отныне все сильнее будет сказываться в церковном сознании. Это храм святилище, место обитания и пребывания священного, способное поэтому освящать, приобщать к священному вступающих в него...[34]). Проф. Грабар хорошо показывает двойной источник христианского храмостроительства, как оно развивается, начиная с четвертого века. С одной стороны — это христианская рецепция античного «героона» (ἡρῷον) то есть храма-памятника, воздвигаемого над гробницей мученика или святого, или же на месте теофании. А с другой — это базилика, то есть место публичного собрания или официального культа. Обе эти формы постепенно сливаются, но характерно слияние их как раз в форме «героона», то есть святилища. Более сильной оказывается понимание храма, как места пребывания священного. Еще более показательно постепенное соединение алтаря — трапезы Господней, места евхаристического приношения и раздаяния Даров с гробницей святого, а затем непременное помещение мощей в алтаре[35]). Это тоже свидетельствует о привившемся в христианстве переживании храма как священного места, и тут заложено уже все будущее византийское богословие храма, которое найдет свое выражение в необычайно сложном по своему символизму и священному «материализму» чине освящения храма. Это начало храмового благочестия, становящегося мало-помалу одной из характернейших черт христианского общества... Нарастание этой эволюции не трудно проследить в памятниках ранне-византийской эпохи. Еще у св. Иоанна

---

[34]) О восприятии храма в античных религиях, см. **M. Eliade**, Traité d'Histoire des Religions, Paris 1953, p. 315 sqq. («l'espace sacré, temple, palais, «centre du monde»).

[35]) См. **A. Grabar**, op. cit., pp. I, 487 sqq.

Златоуста можно услышать отголосок старого понимания храма, возможно даже желание ограничить бурный рост или, как мы говорили, прорыв нового. В беседе «О кресте и разбойнике» Златоуст говорит: «...Но когда пришел Христос... то очистил всю землю, сделал всякое место удобным для молитвы. Хочешь ли знать, как вся земля, наконец, сделалась храмом...»[36]). Это еще вполне в духе речи Стефана: «...небо престол Мой, и земля подножие ног Моих...». (Д. Ап. 7, 49). Но уже в Ареопагитиках, одном из основоположных памятников нового мистериального литургического богословия, храм определяется, как священное здание, своею священностью отделенное от профанного и ему противостоящее[37]). И эта идея будет повторяться и развиваться в бесчисленных толкованиях, которые византийское благочестие посвятит символизму храма.

Другим примером нового переживания культа, нового культового ударения, примером сродным первому и восполняющим его, нужно признать быстрое развитие в ту же эпоху почитания святых мест, напряженного интереса к «священной топографии». И снова противоположность этого интереса ранне-христианскому сознанию разительна. Если первохристианство мерить современными мерками, то равнодушие ранней Церкви к местам, связанным с теми или иными событиями евангельской истории, может показаться разительным. Достаточно напомнить, что до нарочитого внимания, оказанного Константином Иерусалиму, как главному центру земной жизни Спасителя, город этот не отмечается никаким особым почитанием, и епископ Элии Капитолины еще в начале четвертого века является «суффраганом» митрополита Кесарии Палестинской. Как и идея храма, идея Иерусалима, Св. Сиона, центральная в иудейском понимании мессианского свершения, подвергается «транспозиции» в христианской вере, вплетается в ту же евхаристическую и эсхатологическую экклезиологию. Мы не

---

[36]) «О Кресте и разбойнике», Твор. в русск пер. 2, 455.

[37]) **M. de Gandillac.** Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Areopagite. Paris 1943, p. 254.

видим никаких попыток Иерусалимской Церкви ссылаться на свое исключительное местопребывание, выводить из него какое бы то ни было старшинство. Авторитет Церкви в ту эпоху несомненно уже включает в себя авторитет основавших их Апостолов, но не идею священности места, как такового. Здесь опять, источник этого «равнодушия», конечно, не в неразвитости какого-то пласта в сознании ранней Церкви, а напротив, в ее исключительно сильном переживании самой Церкви, как парусии, как присутствия Воскресшего Господа, как начала Его Царства... Это не слабость исторического интереса, а вера в то, что смысл исторических событий, описанных в Евангелии, исполнен и исполняется в Церкви, в новой жизни, ею даруемой. Но с четвертого века, параллельно с изменением идеи храма и в прямой связи с ним, возникает постепенно иное переживание «святого места», укорененное в мистериальной религиозности эпохи [38]). И снова чрезвычайно типично отношение самого Константина; его влияние оказывается решающим. Сначала в Риме, потом на Востоке и в Палестине он вводит культ святых мест сооружением храмов и нарочитым религиозным почитанием, которым он эти места окружает. Это начало местных культов, связанных с определенным событием или лицом, и этими культами и объясняется, главным образом, успех храмов-«героонов», храмов памятников [39]). Но важно подчеркнуть, что смысл такого местного культа не в пробуждении исторического интереса, сколько все в том же чувстве и потребности священного, и притом священного материализованного и локализованного, введенного в саму ткань натуральной жизни, как ее религиозная санкция или «освящение»... Так, характерно, что там, где не существовало «священного места» — гробницы Апостола или мученика, или еще — памяти о теофании, там начали прибегать уже к их искусственному созданию, путем обретения или перенесения мощей, отнесения второстепенных событий библейской истории к определенным местам и т. д. Обретение мощей первомученика Стефана в 415 г. явилось как бы прототипом такого рода явлений, ставших необычайно популярными в византийском благочестии [40]). Характерна также связь этих святых мест с гражданской жизнью, очевидная тенденция «освятить» ими жизнь и деятельность города, общества, Империи. Если построение храмов-памятников в священных центрах христианской истории (гроб Господень в Иерусалиме, гробница Ап. Петра в Ватикане) свидетельствуют об усвоении христианством норм литургического благочестия, привычных для всей античности, то построение храма в центре города указывает на включение его в старую идею храма, как мистического средоточия города, как центра, освящающего жизнь общества, делающего ее жизнью «sub auspiciis deorum»... Особенно ясно видно это на примере Константинополя, новой столицы, созданной Константином, в плане которой он впервые смог воплотить свою идею христианской «политеймы» [41]). Константинополь, по этой идее, призван стать священным центром христианской Империи, священным городом, и эта идея позднее будет выражена в целом литургическом цикле имперских и нарочито-константинопольских праздников... Но, изучая эту сторону деятельности Константина, мы не должны забывать, что здесь больше чем в чем либо другом он эпоним своей эпохи, выразитель ее настроений и мироощущения, ее религиозной психологии. Об этом свидетельствует необычайно быстрый успех его замысла, как он выразил себя в храмостроительстве, в культе святых мест и вообще во всем личном литургическом благочестии первого христианского императора. Поэтому очевидно, что это литургическое благочестие, свойственное целой эпохе, не могло не отразиться на развитии христианского богосужения уже в самой его форме и содержании, не определить хотя бы отчасти дальнейшей его судьбы.

38) **Eliade**, loc. cit.,.; **V. der Leeuw**, op. cit. 384 sqq; **Guardini**. Von heiligen Zeicheu, pp. 71 sq.

39) **A. Grabar**, op. cit. I, 314 sq. 385 sq.

40) **H. Delehaye**. L'origine du culte des martyrs, Paris 1912, 96-98.

41) **A. Grabar**, op. cit. I, 227 sq.

3. Мы остановились в первую очередь на храмостроительстве и культе святых мест, как на двух главных примерах перемен константиновской эпохи, потому что они являются одновременно и одной из основных причин, но также и проявлениями того сдвига в литургическом благочестии, которым отмечена ранне-византийская эпоха и который мы считаем решающим в истории византийского богослужения. Прежде всего, они существенно изменили внешние условия и обстановку христианского богослужения, сделали неизбежным его хотя бы внешнее приспособление к этим новым условиям. Так, достаточно взглянуть на размеры сохранившихся или хотя бы частично сохранившихся до нашего времени храмов и базилик ранне-византийского периода, чтобы сразу понять, что богослужение, совершавшееся в них, не могло целиком сохранить свой прежний стиль, не могло не облечься в некое новое обличие. Характер этой перемены можно отчасти понять «от обратного», из примера, взятого из нашего собственного времени. Когда, в первые годы русской эмиграции, богослужение в разных местах ее рассеяния пришлось совершать в подвалах и гаражах, обращенных в храмы, вскрылась вся невозможность совершать его «по настоящему», по всем канонам благолепия и торжественности, свойственным синодальному стилю русского Православия. Особенно ощутительным становилось это в дни архиерейских или особо-торжественных праздничных служений. И вот, в очень короткое время, создался тип благочестия, уже не только по необходимости, но и по существу враждебный всякой помпе и внешней торжественности в богослужении, болезненно переживающий ее как ненужную, несвойственную природе христианского культа. И для многих эти убогие храмы-гаражи останутся навсегда связанными с полнотой литургического опыта, оказывающегося невозможным в благолепных и величественных церквах... Mutatis mutandis, подобный же процесс, только в обратном направлении, начался в Церкви со времени появления в ней больших и более или менее богатых храмов. Христианское богослужение первого-второго веков было поневоле предельно простым, сводилось к

самым основным и необходимым «линиям». Оно было лишено внешней торжественности. Несколько необходимых жестов и обрядов должны были «выразить» все его внутреннее движение, его литургический динамизм. Но внешне оно было почти что статическим: епископ, сидящий окруженный пресвитерами лицом к собранию, трапеза, на которую диаконы ставят приносимые дары, проповедь, молитва, анафоры и раздача даров — вот в раккурсе весь чин Евхаристии, который можно легко еще распознать под напластованиями более позднего времени в современной литургии. Но в больших, благолепных, в самих себе уже торжественных, базиликах усложнение и «украшение» богослужения стало неизбежным, хотя бы потому, что в своем прежнем «стиле» оно бы попросту не дошло до слуха и зрения собравшихся. Изучая самые ранние типы Литургии и всю ее еще и теперь сохранившуюся основную структуру, убеждаешься, до какой степени они не были «рассчитаны» на большое собрание и помещение, и как нуждались в «амплификации», когда переменились внешние условия ее совершения. В дальнейшем мы еще коснемся отдельных деталей этого усложнения. Сейчас достаточно сказать, что именно в этих внешних условиях заложено было развитие той т о р ж е с т в е н н о с т и, которая отныне становится основной и необходимой характеристикой христианского культа. В литургику, вернее в феноменологию культа, давно уже пора ввести различие между торжественностью внутренней и внешней. Внутренняя торжественность — это насыщенность данного акта, пускай самого простого: преломления хлеба, возложения рук и т. п., его религиозным смыслом или, еще точнее, полное осознание, принятие этого смысла теми, кто совершает этот акт или присутствует на нем. Это торжественность внутренняя потому, что тот, кто не знает смысла этого акта или не верит в него, просто не осознает и не переживет этот акт как торжественный. Для того, чтобы собрание кучки учеников — «собравшихся в первый день недели для преломления хлеба» на третьем этаже одного из жилых домов в Троаде, пережить как величайшее торжество, как «день Господень» и участие

в трапезе Царства, нужна была единодушная вера собравшихся, и она то и создавала внутреннюю торжественность. Внешняя торжественность состоит, напротив, в сакрализации священных актов и действий, в подчеркивании их, как не «простых», в создании вокруг них обстановки священного и религиозного трепета, долженствующей повлиять на их восприятие и переживание участниками культа. В свете этого различия можно сказать, что первохристианское богослужение было глубоко торжественно внутренней торжественностью, но лишено торжественности внешней. Лишено потому, во-первых, что языческие культы были пронизаны такой внешней торжественностью и христиане переживали ее как pompa diaboli, а, во-вторых, потому, конечно, что сами внешниее условия делали ее невозможной. Но в четвертом веке, как мы уже сказали, радикальным образом изменилась внешняя обстановка культа. А официальное поражение язычества делало его менее опасным для Церкви. Напротив, с миссионерской точки зрения, в целях привлечения «массы» оказывалось даже полезным заимствовать у язычества все то, что могло быть заимствовано без извращения основного смысла христианской веры... К тому же главный источник этой новой внешней торжественности христианского богослужения нужно, по всей вероятности, видеть не в языческих культах как таковых, а в придворном, императорском церемониале, религиозном по своему характеру, который составлял характерную черту эллинистических монархий [42]). Эта «императорская литургия» оказалась для Церкви более «приемлемой», чем языческие церемонии, ввиду чудесного признания, полученного римской монархией в лице Константина в день судьбоносной битвы у Ponte Molle...

Так или иначе, но именно к категории внешней торжественности нужно отнести то усложнение ритуала, о котором свидетельствуют многочисленные памятники новой эпохи. Как на пример, укажем на обряд процессий, становящийся одной из характернейших форм культа. В богослужение вводится сложная система входов, выходов, литаний, перемещения всей молящейся общины с места на место, и это придает богослужению характер уже не только внутреннего, но и внешнего динамизма, делает его драматически-изобразительным. Другой пример — это быстрый и пышный расцвет гимнографии, все усложняющаяся система церковного пения, которое с течением времени займет такое пропорционально огромное место, что гимнами зачастую будет вытеснен первоначальный библейский и эвхологический материал. Наконец, в этой связи нужно толковать хотя бы отчасти и усложнение, и развитие «материальной» стороны культа: облачений, каждения, светильников и т. д., обрастание его сложным культовым хозяйством, столь характерным для византийского храмового благочестия.

Новое переживание храма, культ святых мест, развитие обряда в сторону внешней торжественности и «изобразительности» — все это относится, главным образом, к форме богослужения, к его, так сказать, внешней обстановке. Но не менее важным в этом процессе усвоения христианским культом «мистериального» характера следует признать и существенные перемены уже в самом содержании богослужения, включение в него новых элементов, новых «ударений». В замечательной во многих отношениях главе своей книги Г. Дикс определил сущность этой перемены, как «примирение с временем» [43]). Христианский культ, бывший эсхатологическим, теперь становится историческим. Это значит, что отдельные события истории спасения выделяются в нем в предмет особого культового воспоминания, через которое их спасительный смысл так или иначе связывается с разными аспектами человеческой жизни и истории.

---

42) Об императорском культе см. **E. Beurlier.** Le culte impérial. Son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien. Paris 1891; **L. Bréhier et Pierre Batiffol.** Les survivances du culte impérial romain. Paris 1920. **N. H. Baynes** «Eusebius and the Christian Empire», Annuaire de l'Inst. de Philol. et d'Hist. Orient. Mélanges Bidez. I, 13-18.

43) **G. Dix.** «The Shape of the Liturgy, pp. 303 sqq.

Сакральная история, которая в раннем культе противопоставлялась истории профанной, теперь как бы вводится в натуральную жизнь, становится соотносительной с ней, как принцип ее освящения и осмысления... Так толкует Дикс быстрое развитие циклов праздников, посвященных отдельным событиям земной жизни Спасителя, слияние эсхатологического дня Господня с натуральным днем отдыха и т. д. По мнению других историков, весь этот аспект после константиновского литургического развития должен быть объяснен влиянием на культ великих богословских споров — триадологических и христологических, которыми глубоко отмечена ранне-византийская эпоха [44]). Подводя итоги своему кропотливому исследованию развития праздников Рождества и Богоявления, Дом Б. Ботт пишет: «Два эти праздника... развивались в те века, которые наполнены богословскими и христологическими спорами... Они не были созданы с полемической целью, но они бесспорно помогли усвоению православной веры, догматов Никеи, Ефеса и Халкидона. Поэтому когда я называю их праздником Воплощения, я говорю не только о воспоминании факта воплощения, но о тайне (mysterion) и догмате воплощения» [45]). По этой теории, следовательно, смысл литургического воспоминания не столько в истории, сколько в догматическом значении факта: — «цель праздника и цикла Рождества состояла не в том, чтобы вспомнить во всех подробностях факты жизни Иисуса, но в том, чтобы выявить, понять и, насколько возможно, пережить тайну Слова, ставшего плотью» [46]).

В основном правильные, обе эти теории дают все-таки только частичное объяснение как специально эортологическому развитию в Церкви, так и вообще той «изобразительности», которая становится присущей богослужению после Константина. Здесь с наибольшей ясностью можно проследить усвоение церковным сознанием мистериального переживания культа, включение его в литургическое благочестие Церкви. Мы знаем уже, что ранний христианский культ был чужд «историзма» в смысле изображения или повторения, или даже выделения отдельных событий евангельской истории. «Воспоминание» в нем было обращено не на детали, а на спасительный характер всего дела Христова, и именно в этом смысле употреблял Апостол Павел термин „μυστήριον" : тайна Спасения — ангелам несведомая, но во Христе раскрытая и сообщенная людям... Этот культ и это воспоминание можно условно назвать «синтетическими»: в них внимание и переживание сосредоточено не на смысле отдельных элементов, а, напротив, эти элементы отмечены и приняты «во внимание» только в меру их значительности для в е р ы, то есть для изначального опыта, изначального переживания христианства. Евхаристия и ее день — день Господень не суть изображение всей драмы Креста и Воскресения, хотя они нарочитым образом посвящены в о с п о м и н а н и ю Смерти и Воскресения Господа. Только в е р а, то есть знание и приятие Евангелия, делают эту трапезу, это торжество воспоминанием, и в них отсутствует символическое соответствие вспоминаемому событию. Также и праздники ранней Церкви — особенно Пасха — с и н т е т и ч н ы по своему характеру, и Пасха Креста претворяется в Пасху Воскресения не в порядке литургического изображения этих двух событий в их последовательности, а в реализме крещального таинства... С четвертого века культовое «ударение» начинает меняться и в нем постепенно меняется и идея литургического воспоминания, идея праздника. Новое литургическое благочестие складывается в категориях, привычных для той эпохи. Прежде всего это сказывается на понимании храма и святых мест, которое, в свою очередь, сыграет большую роль в развитии праздников, или, точнее, в самом понимании того, что есть праздник. Интерес к святому месту укоренен в религиозном воображении, в своеобразном духовном любопытстве к деталям «драмы

44) **O. Cullmann.** «The Origin of Christmas» in the Early Church, London 1956, pp. 21-38.

45) **B. Botte.** Les origines de la Noël et de l'Epiphanie, p. 85.

46) Ibidem.

спасения». Там, где этих деталей не хватает — религиозное воображение создает их, и это есть процесс, который можно условно определить как «мифотворчество». В этом мифотворчестве возникает или «оформляется» та драма, которую можно потом литургически «изобразить». И, конечно, «святое место» создает идеальную обстановку для такого «изобразительного» культа. Постепенно возникает богослужение, цель которого дать участнику его религиозно-психологически пережить событие или ряд событий, с этим местом связанных. Поэтому не случайно одним из первых очагов такого изобразительного культа оказался Иерусалим и вообще Палестина[47]). Мы имеем довольно полное описание его у Силвии Аквитаники[48]). Выросши сначала из воспоминания отдельных событий жизни Спасителя (Страстная Седмица, Сретение и т. д.), он обнял затем в своем развитии и почитание Божией Матери и Иоанна Предтечи. И характерно, что почти все богородичные праздники возникают из факта построения и освящения храма в месте отдельных событий ее жизни: Рождества, Успения и т. д. Оговорим сейчас же и заранее, что в отличие от языческих мистерий, праздники эти всегда сохраняют свою фактическую первооснову, то есть связь с реальным событием, а не «мифом». Христианский культ всегда останется историческим в смысле историчности и реальности тех событий, которые в нем вспоминаются. Но эта «историчность» приобретает постепенно мистериальное оформление.

Одним из очень ярких примеров влияния нового мистериального литургического благочестия является

---

47) О литургическом значении Иерусалима см. **A. Baumstark,** op. cit. p. 149 sqq. **H. Vincent et F. M. Abel,** Jerusalem, Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire, Paris 1924-1926, 2 vol., (cf. vol. 2, ch. 6-7, pp. 154-217). **Abel.** «Jerusalem» in Dict. Arch. Lit. Chr. 7,2304-2374. **H. Leclercq.** La liturgie à Jerusalem, Dict. Arch. Lit. Chr., 14, 65-176. **F. Cabrol,** Etude sur la Peregrinatio Sylviae. Les églises de Jerusalem, la discipline et la liturgie au IV S. Paris 1895.

48) **Etherie.** Journal de Voyage, ed. et trad. **H. Petré.** «Sources Chrétiennes» 21, Paris 1948.

сложная история рождественского цикла, его литургического «становления», давно уже привлекающего к себе внимание исследователей. Какова бы ни была «пре-история» этого цикла, несомненно то, что из некоего «синтетического» праздника Богоявления, вырастает постепенно цикл исторического воспоминания: Рождество, Крещение, Сретение на Востоке, а на Западе — поклонение волхвов — мы видим тут настойчивую тенденцию к «детализации», и эта тенденция несомненно связана с новыми формами и требованиями культа. Не следует, конечно, преуменьшать значения в развитии рождественского цикла ни богословских споров (борьбы с арианством, в частности, на чем так настаивает О. Кульман), ни борьбы Церкви с языческим культом солнца и т. п. — о чем мы уже упоминали выше. Но в том то, ведь, и дело, что влияния эти находят теперь точку приложения в культе, что именно богослужение становится одновременно и орудием, и выражением нового положения новых задач Церкви в мире и нового соотношения их между собою.

4. Мы можем теперь, исходя из приведенных выше примеров, попытаться определить, в чем заключалось принятие и частичное усвоение мистериального понимания и переживания культа церковным сознанием. Напомним, что речь идет сейчас только о первом из трех указанных раньше этапов эволюции богослужения после Константина, о, так сказать, «тезисе», с которого эта эволюция началась. Ниже мы перейдем к анализу церковной реакции на этот тезис, то есть к «антитезису», и только в последнем итоге сможем предложить наше понимание византийского синтеза, который, как нам кажется, и является выражением византийского понимания и византийской рецепции устава.

Исходным моментом интересующего нас процесса, как мы уже говорили раньше, нужно признать естественное, то есть почти подсознательное принятие церковным обществом того литургического благочестия, которое было естественным для массы, хлынувшей в Церковь в результате ее примирения с Империей. Для этого литургического благочестия основным является различение «про-

фанного» и «священного»[49]) и, следовательно, понимание культа как, прежде всего, о с в я щ е н и я, то есть системы обрядов и ритуала, передающего священное профанному, устанавливающего между ними возможность общения и коммуникации. Языческая мистерия и была, в основном, таким посвятительным и освятительным актом, возможность человеку п р и о б щ и т ь с я священному, то есть, получить освящение. Но будучи системой освящения, то есть способом общения между профанным и священным, мистерия тем самым необходимо предполагала не только точное различение двух этих сфер, но и их, так сказать, онтологическую несовместимость и неизменность. При всем драматизме своего культа, при всей его «историчности» в смысле изображения драмы спасения, мистерия не предполагала никакой истории спасения, как процесса, ведущего к конечному и решительному событию, имеющему уже не только индивидуально-освятительное значение, но и космические измерения, космическую значимость. «Спасение» есть не восстановление порядка, нарушенного грехом, а простое избавление, будь-то от страдания, греха или смерти, признаваемых «нормальными» для профанного мира, ему присущими. Иными словами, в мистериальной религиозности отсутствовала э с х а т о л о г и я. Мы знаем уже, что с этой точки зрения христианство решительным образом противополагало себя мистериальным религиям. Спасение оно исповедывало не как возможность индивидуального или даже коллективного избавления от зол и греха, и освящение не как возможность «профанному» прикоснуться к «святому», а то и другое, как эсхатологическое исполнение истории спасения, как событие, вводящее человека в эон Царства Божьего. Категория истории, события, единичности спасительного факта, с которого приближается и открывается Царство, для христианства были основными и, в этом плане, именно эсхатологизм христианского культа, его укорененность в «событии Христа», полагал черту, резко отделяющую его от мистериального, освятительного культа. Поэтому

49) Cf. M. Eliade, op. cit., p. 15 sq.

основным в «мистериальном прорыве» четвертого века нам представляется принятие христианским сознанием этих категорий о с в я щ е н и я и соприродного ей различения «профанного» и «священного». Мы проследили уже этот «прорыв» в эволюции понимания храма, как «священного места» или святилища, а также в новом религиозном переживании святых мест. Но это только одно проявление той общей перемены, которая все явственнее намечается с начала четвертого века и будет усиливаться в византийском религиозном сознании. Культ становится все больше и больше с в я щ е н н ы м а к т о м в с е б е, мистерией, совершаемой для освящения участвующих в ней. Больше всего заметно это в эволюции внешней организации культа: в постепенно усиливающемся отделении клира, — «тайносовершителей» от народа, в подчеркивании ритуалом таинственного, страшного и священного характера совершающегося, в ударении, которое полагается отныне на ритуальной чистоте, неприкосновенности, отдаленности «священного» от «профанного». Для подробного анализа этого процесса «с а к р а л и з а ц и и» христианского богослужения под влиянием мистериального его переживания и понимания потребовалось бы большое и специальное исследование. Здесь мы можем указать только на общий его характер. И снова важно подчеркнуть, что меняется не богослужение в его объективном содержании или в его ч и н е, а именно восприятие, переживание, понимание богослужения. Так, например, историк литургии без труда может установить не только преемство, непрерванность в развитии евхаристических молитв, но и существенное тождество их в основной структуре. Собрание Церкви, Писание и Проповедь, приношение, возношение и, наконец, причащение — эта структура Евхаристии остается неизменной. Но если взять каждый из этих неизменных элементов и проследить его собственную эволюцию, то становится очевидным, как постепенно он как бы вставляется в новую «оправу», обрастает ритуальными действиями, долженствующими подчеркнуть его «мистериальную» сущность. И даже если точная датировка при изучении этого про-

цесса вряд ли возможна, важна здесь общая его направленность, основной его смысл. Так, характерно постепенное перерождение самой идеи *собрания Церкви*. Из ранних памятников очевидно, что оно переживается, как первичный, конституитивный момент Евхаристии, как ее начало или условие. Уже первоначальное название Евхаристии—«преломление хлеба» подчеркивает эту необходимую соотносительность Литургии с собранием, Евхаристии, как актуализации Церкви, экклисии... И далее, у Иустина, Иринея, Игнатия и в других памятниках собрание Церкви мыслится как самоочевидное, необходимое условие Таинства, как одновременно и его начало и конечная цель — воспоминание Христа творится для того, чтобы мы всегда «жили за одно друг с другом» [50] (Иустин). В византийскую эпоху ударение с *собрания Церкви* переносится постепенно на исключительное и фактически самодовлеющее значение *духовенства*, как тайносовершителей. Молитвенное присутствие народа сохраняет всю свою важность поскольку Таинство совершается для него, для его освящения — но это Таинство перестает переживаться как актуализация самого народа, как Церкви; одним из последних этапов этого развития будет перенесение названия *царские врата* с врат храма на врата иконостаса и запрет всем, кроме посвященных входит в эти врата; но еще задолго до этого целый ряд ритуальных перемен (эволюция малого входа, перенесение проскомидии в начало литургии, отдельный вход священнослужителей и т. д.), уже выражает это постепенно совершающееся перерождение в восприятии Таинства... [51]). Не менее характерно постепенное развитие

50) 1 Апол. 45-47. Срав. **Б. И. Сове.** Евхаристия в древн. церкви и совр. практика, Живое Предание, 1937, 171-195 и **о. Н. Афанасьев.** Трапеза Господня. Париж 1952. **H. de Lubac.** Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age. Paris 1944.

51) Эти перемены можно проследить по **Dom Placide de Meester.** Les origines et les developpements du texte grec de la liturgie de St. Jean Chrysostome, in «Xrisostomika». Studi e ricerche. Roma 1908. (245-357) и его же «Liturgies Grecques» in Dict. Arch. Lit. Chr. VI, 2, 1591-1662.

истолкования обрядов Литургии в ее таинственном («мистериальном») *изображении* жизни Христа, истолкования, которое приобретает огромную популярность в Византии [52]). Это — замена экклезиологического восприятия Евхаристии изобразительно-символическим, и она всего очевиднее выражает мистериальное перерождение литургического благочестия. С этим перерождением связано возникновение целой новой части Евхаристии — *проскомидии*, целиком и исключительно символической и в этом смысле «дублирующей» Евхаристию (символическая жертва при разрезании хлеба и вливании вина в чашу и т. д.) [53]). И, наконец, ни в чем сильнее не вскрывается этот переход к «освятительному» пониманию Таинства и богослужения, как в изменении практики причащения — к скольжению ее от идеи соборного литургического акта, «запечатывающего» Евхаристическое преломление хлеба, к идее акта индивидуального, освятительного, имеющего отношение к личному благочестию, но не к экклезиологическому статуту причащающегося. В отношении практики причащения можно действительно говорить о «революции», до того это веками царствовавшее понимание причастия, как индивидуального акта, затменило первоначальный, церковный подлинно литургический его смысл, бывший самоочевидным для ранней Церкви...

В плане богословском это мистериальное литургическое благочестие выразило себя, главным образом, в идее *посвящения*, ставшей в византийской мысли главной, если не единственной экклезиологической категорией. Идея посвящения глубочайшим образом связана с понятием мистерии. В мистерию *посвящаются* — и мист, как посвященный (τελούμενος) противостоит непосвященному. Ранняя Церковь жила сознанием

52) См., например, самое известное из всех — объяснение **Н. Кавасилы: Nicolas Cabasilas.** Explication de la Divine Liturgie. Introd. et trad. A. Salaville. «Sources Chretiennes», 4, Paris 1943. См., особенно, стр. 115 и сл.

53) См. статью о. **А. Петровского** в Христ. Чт., март 1904 и **Pl. de Meester,** Liturgies Greques, 1918.

народа Божьего, царского священства, избрания, но не применяла принципа посвящения ни к вступлению в Церковь, ни тем более к поставлению на разные иерархические степени[54]). Крещение понималось, как возрождение человека в обновленную жизнь, дарованную Христом, но не как посвящение в «тайны», а помазание сохраняло весь символизм царского помазания, то есть поставления новокрещенного на служение в «царском священстве» Христа[55]). Иными словами, идея посвящения в ранней Церкви была продолжением и транспозицией ветхозаветной идеи посвящения, как Божественного избрания и поставления Им себе на служение, а не мистериального понимания посвящения, как постепенного повышения по ступеням священной тайны. Но именно второе понимание начинает постепенно проникать в византийское сознание и рано или поздно прочно утвердится в нем. И связано оно, конечно, с новым переживанием культа, как именно освятительной мистерии, как способа от профанного восходить путем п о в я щ е н и й к священному, от материального к духовному, от чувственного к «ноуменальному». Первое чистое выражение этой теории культа и, следовательно, посвящения, как участия в нем, мы находим у пс. Дионисия Ареопагита: «...берегись, дабы не нарушить святотатственно тайны святой между всеми тайнами... Будь осторожным и почитай Божественную тайну познаниями духовными, умными и невидимыми; сохраняй от соприкосновения с какой бы то ни было профанной нечистотой, не сообщай святые истины, как только священными способами святым людям, святыми озарениями...»[56]). Вначале эта категория п о с в я щ е н и я применяется еще ко всей Церкви, ко всем верным. У Дионисия Ареопагита все они п о с в я щ е н н ы е — ἱερωμένοι в отличие от ἀνίεροι — непринадлежащих к Церкви. Крещение и ми-

---

54) См. о. Н. Афанасьев. Служение мирян в Церкви. Париж 1955.

55) Его же «Вступление в Церковь», литогр. курс.

56) «О Небесной Иерархии», ed. M. de Gandillac, p. 245.

ропомазание определяются поэтому, как первые посвящения. Но и «на этом острие учение о посвящении не удержалось — пишет о. Н. Афанасьев, так как идея посвящения имеет свою логику. Византийская мысль пришла к заключению, что подлинной мистерией посвящения является не крещение, а таинство поставления. В силу этого большая часть тех, кого раньше рассматривали как «посвященных», оказались «непосвященными»[57]). Нам важно подчеркнуть, что основа этой эволюции в новом и мистериальном переживании культа. Культ, ставши мистерией, стал и совершаться посвященными, требовать особого посвящения. Он отделился от непосвященных не только «психологически», но и в своей внешней организации. Его местом стал алтарь, святилище, а доступ в святилище закрылся для непосвященных...

На этом мы можем прервать наш краткий анализ того мистериального «прорыва», в котором мы усматриваем главную литургическую перемену после-константиновской эпохи и исходный пункт дальнейшей эволюции богослужения. В нашу задачу не входил детальный анализ указанных явлений. Важно было указать на общий их характер и сказанного для этого достаточно. Вряд ли можно сомневаться в том, что вся история византийского богослужения глубочайшим образом отмечена прививкой этого иерургического, мистериального элемента, и это касается как богослужения в целом, так и отдельных его частей. Мы видим это и в усложняющемся символизме храма, его устройства, его плана: из места собрания Церкви, осуществления духовного храма, он становится сам объектом почитания и некоего созерцания. Он сам есть «мистерия» и культ в нем становится мистерией. Эта мистерия предполагает теургов, посвященных совершителей — отсюда сакрализация клира, в свою очередь ведущая к «обмирщению лаиков». Категории священного и профанного, посвященного и непосвященного становятся главными, определяющими катего-

---

57) о. Н. Афанасьев. Служение мирян в Церкви.

риями литургического благочестия... Но эта перемена не единственная, которой отмечена сложная эпоха раннего византинизма. И, прежде чем давать ей оценку, прежде чем указывать на ее общее значение в становлении византийского синтеза, мы должны теперь остановиться на другом течении, ведущем к тому же синтезу, на другом литургическом «полюсе» после-константиновского времени, а именно — на том влиянии, которое оказало на развитие богослужения монашество.

3.

1. Чтобы понять ту исключительную роль, которую сыграло монашество в истории богослужения (роль, определенную, как мы уже знаем, некоторыми историками, как революционную), необходимо, прежде всего, напомнить общецерковное значение монашества, места и значения его в ту эпоху, когда оно возникает. Известно, что истоки монашеского движения искали и находили в самых разнообразных влияниях[58]. Но, как и в других областях ранне-христианской истории, период этих увлечений фантастическими гипотезами благополучно окончился. И можно считать установленной и раскрытой преемственность основного монашеского идеала по отношению к идеалу и мироощущению ранней Церкви, укорененность раннего монашества в этическом и духовном максимализме до-никейской эпохи. Эта основоположная связь не исключает, конечно, ни новизны некоторых форм жизни и аскезы, усвоенных монашеством, ни возможности внешних влияний, испытанных им в его развитии, ни, наконец, сравнительно рано определяющегося плюрализма монашеских «идеологий», то есть понимания им своего назначения и своих путей... Но в главном несомненна эта связь с исконным христианским призывом к «единому на потребу». И именно эта преемственность, эта глубокая сопри-

58) Обзор этих теорий см. **K. Heussi,** op. cit., 1-10, 280-304.

родность монашества исконной христианской киригме объясняет его необычайный и быстрый успех почти с первых же лет его появления в Церкви. Очень скоро монашество становится неким центром притяжения в церковной жизни, одним из мощных полюсов церковного общества. И нам думается, что прав Л. Буйэ, когда и сущность, и успех монашества он возводит к его эсхатологическому характеру, то есть к воплощению в нем неотмирной сущности Евангелия в тот момент, когда Церкви грозила опасность раствориться в «натуральном» порядке, забыть о принадлежности своей к другому веку, к эону Царства Божьего[59]. Монашество возникло из почти бессознательной, инстинктивной реакции на обмирщение Церкви не только в смысле снижения в ней нравственного идеала, пафоса святости, но и в смысле ее как бы «поступления на службу» миру — Империи, гражданскому обществу, природным ценностям, всему, что после краха язычества ждало от христианства религиозной «санкции» и освящения... «По правде говоря — пишет Л. Буйэ — монашество не внесло в Церковь ничего существенно нового... Оно было всего лишь выражением, в новой форме вызванной новыми обстоятельствами, того эсхатологического характера христианства, который первые христиане так сильно сознавали и который для них воплощался в мученичестве...[60]. И если отвержение мира приняло в монашестве несколько радикальные формы, так что почти растворило в себе изначальный космизм христианской веры и становилось иногда отрицанием уже самой ценности мира и человека, то это объясняется отчасти испугом перед степенью обмирщения церковного общества, а ее можно представить себе на основании гомилетических памятников византийской эпохи. С этой точки зрения понятным становится тот союз, который de facto заключила с монашеством церковная иерархия, та внут-

59) **L. Bouyer.** L'Incarnation de l'Eglise Corps du Christ dans la théologie de St. Athanase, Paris 1943, p. 16 sqq.

60) **L. Bouyer,** op. cit., p. 24.

ренняя победа монашества, которая в Византии привела к фактическому контролю монахами Церкви, к монашескому руководству церковным обществом. И вот в свете этого исконного соотношения монашеского движения с судьбами церковного общества, сущности его реакции на новое положение Церкви в мире, нужно толковать и значение его влияний в литургическом развитии той эпохи.

2. В истории монашества нужно различать несколько периодов, причем периодизация эта относится, во-первых, к взаимоотношениям монашества с Церковью и, во-вторых, к развитию и становлению самого монашеского «самосознания», то есть богословской рефлексии монашества на свою собственную сущность и задачи. Оба эти процесса в значительной мере определяют литургическую роль, сыгранную монашеством.

Нужно, прежде всего, напомнить, что монашество началось, как движнеие лаическое и частное. Оба основоположника монашества в его организованном виде — св. Антоний и св. Пахомий и сами не имели иерархической степени и считали ее несовместимой с монашеским призванием. «Частным» же первоначальное монашество следует определить в том смысле, что оно не началось, как установление или институт Церкви, а было стихийным и спорадическим явлением. Оно было не только исходом из «мира», но, в каком-то смысле исходом и из организованной церковной жизни, «анахорезой» — отделением или отсечением... Нужно сразу же оговорить, что исход этот не был ни противопоставлением себя Церкви, ни протестом портив нее: никаких «катарских» или монтанистических настроений в раннем монашестве нет и в помине. Догматически монашество не только сознавало себя частью Церкви, но и свой путь осуществлением идеала, завещенного Церкви и в Церкви. И все же анахореза эта, отделение было основоположной новизной монашества, каким оно складывается с начала четвертого века, явлением в жизни и сознании Церкви беспрецедентным. А если вспомнить «экклезиоцентричность» первохристианского культа, значение его, как выявления и «осуществления» Церкви, его неотрываемость

от идеи собрания и народа Божьего, то очевидным становится, что «литургическая ситуация» монашества, в первой, основоположной и определяющей стадии его истории, оказалась также радикально-новой.

Историки говорят о литургической «революции», якобы произведенной монашеством. Скабалланович приписывает ему попытку создания новых форм культа, нового богослужения, которое «почти отказалось считаться со всем выработанным доселе» [61]). Иными словами, из новой литургической ситуации, созданной отделением монашества от церковного общества, выводится некая сознательная реформа культа, литургическое противопоставление монашеством себя — Церкви и ее богослужению, ее литургическому преданию. Но нам представляется такой подход и делаемые из него выводы неправильными. Неправильность их в ложной исторической перспективе: они приписывают раннему монашеству некое литургическое богословие, понимание культа, которого на деле у него не было. Ибо, если молитвенные правила и «типики» монашества позднее оказались «оформленными» литургически, то это было результатом не определенного замысла, стремления провести какую-то литургическую программу, и создать новый культ взамен старого, а эволюции самого монашества, превращения его в церковный институт, о чем мы будем говорить ниже. Нам представляется ложной попытка приписать раннему монашеству какую-то особую литургическую идеологию. Ее не могло быть потому, что монашество было движением «лаическим», но ни в коем случае не противо-церковным. Если бы оно было сектой, оно несомненно создало бы свое собственное богослужение, которое выразило бы веру и доктрину этой секты. Но для монашества единственным законным культом оставался культ Церкви, который она не подвергала ни малейшему сомнению. Монашество на первых порах не мыслило себя даже особой частью Церкви, ибо в первом своем выражении — в отшельничестве, оно вообще лишено какого бы то ни было коллективного сознания, а

61) **Скабаллаович.** Толковый Типикон, стр. 197.

во втором — «киновийном», оно скорее могло себя сознавать осуществлением «идеальной Церкви», возвратом к первохристианской общине, чем опять-таки особым «институтом». Все это означает, что монашество никак нельзя понимать, как какое-то литургическое движение. Новизна его литургической ситуации заключалась в том, что оно оказалось в значительной мере отрезанным от того обще-церковного культа, который в силу собственной «церковности» монашества оставался для него все же единственной и самоочевидной нормой. Ни о какой замене новым «культом» старого монашество не помышляло, никакой литургической программы не имело. И потому настоящее значение монашества (в этой первоначальной его стадии) для литургической жизни Церкви нужно искать не в его мнимом «литургическом богословии», а в тех мотивах, которые заставили монахов предпочесть «анахорезу» — участию в церковном культе, и вообще «экклезиоцентризму» раннего христианства. Мотивы эти в современных исследованиях о монашестве достаточно выяснены: это, прежде всего, — жажда нравственного совершенства, жажда максимализма, свойственного первохристианству, но который начинал ослабевать в сравнительно «обмирщенных» общинах, начиная со второй половины третьего века. И это, затем опять-таки первохристианское понимание жизни верующего, как борьбы с «князем мира сего», с «духами злобы поднебесной», заставлявшее максималистически настроенных верующих «настигать» диавола в последнем его убежище — в пустыне...[62]). Все своеобразие, весь парадокс раннего монашества здесь — в этом сознании, что для достижения цели, поставленной Церкви, для осуществления со-природного ей эсхатологического максимализма, нужно отделиться от церковного общества не порывая с ним, и не осуждая его... И вот тут, в этом

---

62) О раннем монашестве и его «мотивах», кроме книги **Heuss**, см. еще **L. Bouyer.** La vie de St. Antoine, Paris 1950. **La spiritualité** des premiers siècles chrétiens, Paris 1930. **P. de Labriolle** in Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise, 3, p. 299 sqq. и **J. Daniélou**, литогр. курс «Origines chrétiennes», p. 177 sq. **и его же** Le sens de la vie monastique, Paris 1950.

центральном нерве, в этом основном мотиве монашеской «анахорезы» мы и находим объяснение тому, как фактически сложилось отношение монашества к культу.

В нем нужно различать два элемента. С одной стороны, как мы только что сказали, не подлежит сомнению полное принятие ранним монашеством церковного культа, как н о р м ы, как идеала, остающегося таковым, несмотря на его невыполнимость. Все ранне-монашеские памятники подчеркивают, например, участие монахов в Евхаристии в обще-церковные литургические дни — в субботу и воскресенье[63]). Характерно именно подчеркивание о б о и х д н е й, а не одного, что указывает на подчинение евхаристическому ритму Церкви, несмотря на то, что для этого монахи должны были приходить часто издалека. Далее, несмотря на то, что пост составлял один из главных и постоянных подвигов монахов, они считали должным отмечать усилением пощения периоды обще-церковных постов, особенно же Четыредесятницы[64]). Блаженный Иероним, описывая египетские киновии замечает, что хотя пост в них был одинаковым весь год, расписание трапезы изменялось «с Пятидесятницы вечером, дабы с о х р а н и т ь э т и м ц е р к о в н о е п р е д а н и е...»[65]). Молитвенное правило усиливается в дни праздников и, наконец, самые первые описания уже специфически монашеского богослужения не оставляют никакого сомнения в том, что основой его остается тот общий устав или структура, которая засвидетельствована и более ранними, до-монашескими памятниками и которая, в последнем итоге, восходит, как мы уже знаем, к первохристианской и иудеохристианской lex orandi.

Второй элемент состоит в том нарочитом ударении, которое монашество поставило на м о л и т в у и п с а л-

---

63) **см. Скабалланович,** цит. соч., стр. 210.

64) **см. Лавсаик,** 19; **Изр. Св. ст.** Павел 13, 3. **Руфин.** Истор. монах 7; **Лавсаик** 47 (52).

65) Письмо Евстохии о хранении девства, 21, 32. Срв. **Скабалланович,** цит. соч. 237-238.

м о л е н и е. «Любовь к псалмопению родила монастыри» заметил бл. Августин. Конечно, заповедь о постоянной молитве не была новой в христианстве. «Непрестанно молитесь» (1 Фес. 5, 17) — тут тоже монашество было продолжением первохристианской традиции. Но новой была идея молитвы, как единственного содержания жизни, дела, ради которого и нужно отделение, отречение от мира и от всех его дел. В ранне-христианском понимании ее, молитва не противополагается жизни и составляющим ее занятиям, она пронизывает жизнь, она состоит, прежде всего, в новом понимании и жизни и этих занятий, в о т н е с е н н о с т и их к центральному объекту веры — к Царствию Божьему и Церкви. — «Все, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человека» (Кол. 3, 23). — «Итак, едите ли, пьете ли, или иное, что делаете, все делайте в славу Божию..., ибо Господня земля и что наполняет ее... (1 Кор. 10, 26, 31). Поэтому — «молитесь во всякое время духом» (Еф. 6, 18). Молитвой проверяется, освещается, судится д е л о, но она не противоставляется ему. Но монашество было уходом от жизни и ее дел ради молитвы. Оно укоренено было в опыте эпохи, когда первоначальное и эсхатологическое устремление христиан, делавшее возможным это простое о т н е с е н и е всякого дела к «Дню Господню», начало усложняться, колебаться, меняться. Ибо, как это ни кажется странным с точки зрения современных категорий христианской мысли, но именно это ясное эсхатологическое различение двух эонов — Царства - Церкви и «мира сего» делало п р о с т ы м отношение первых христиан к жизни в «мире сем». Их принадлежность к Церкви, их участие в Дне Господнем точно определяло ценность и смысл каждого из дел и забот «мира сего», а «молитва в духе» означала, прежде всего, непрестанное памятование об этой отнесенности и подчиненности всего в жизни к явленной в мире реальности Царства. Перемена христианского сознания, первые признаки которой можно проследить с конца второго века, но которая стала очевидной в конце третьего и с наступлением константиновского мира, состояла в почти незаметном, как бы подсознательном перемещении иерархии ценностей, в постепенном «подчинении» религии, то есть веры, культа и молитвы, жизни и ее потребностям. Ударение с Церкви, как предвосхищения Царства Божьего, перешло на Церковь, как сакраментельно-иерархический институт, «обслуживающий» мир и жизнь в нем во всех их проявлениях, дающий ему религиозный и нравственный з а к о н и санкционирующий мир этим законом. Ничего лучше не свидетельствует об этой перемене, как постепенное угасание в христианском обществе эсхатологического учения о Церкви, замена первохристианской эсхатологии — новой индивидуально-футурической. «Царство Божие», спасение и гибель стали переживаться, как, прежде всего, индивидуальная награда или наказание за меру выполнения закона в этом мире. Не догматически, конечно, а психологически «Царство Божие», то есть жизнь вечная, ставшая во Христе «жизнью нашей», побледнела в опыте верующих, осталась не как исполнение всех чаяний, как радостный предел всех желаний и интересов, а именно, как только в о з д а я н и е; она лишилась самостоятельного, самодовлеющего, все обнимающего и все превосходящего содержания, к которому все устремлено: «да приидет Царствие Твое...». Раньше «мир сей» получал свой смысл и свою оценку из-за отнесенности своей к опыту Церкви и Царства. Теперь Церковь и Царство стали переживаться по отношению к миру и жизни в нем... Это не означало ни умаления их значения, ни ослабления веры в них; Церковь оказалась больше чем когда бы то ни было в ц е н т р е мира, но уже как его покров и санкция, суд и закон, как источник освящения и спасения, а не как явление Царства «приходящего в силе» и дающего в мире сем, образ которого проходит, п р и ч а с т и е «будущему веку» и «Дню Господню»...

И вот против этой перемены, этой подсознательной «утилизации» христианства, монашество и оказалось реакцией, и именно в этом смысле нужно понимать определение его, как «эсхатологического» движения. Оно было утверждением примата Царства, как «единого на потребу», утверждением несводимости его ни к чему в

«мире сем». Правда, эсхатологизм этот тоже как бы оторвался от переживания самой Церкви, как эсхатологической реальности, переродился в эсхатологизм индивидуальный, но, в основном, то есть в понимании соотношения Царства и мира, в понимании всей жизни в категориях двух «эонов», монашество, несомненно было «реакцией» не столько на нравственное, сколько на психологическое «обмирщение» Церкви.

Отсюда — исключительное, центральное значение *молитвы* в монашеском идеале. Если в первом, раннехристианском понимании, всякое дело может стать молитвой, служением, созиданием и свидетельством о Царстве, то в монашестве она сама становится единственным делом, заменяет собою все «дела» [66]). Труд, предписываемый монашескими правилами (плетение корзин, веревок и т. д.), в этом смысле не есть «дело». Он не имеет значения сам в себе, не есть ни служение, ни призвание. Он необходим только как подпора молитвы, как одно из ее орудий. Речь идет не о просвещении жизни и дел молитвой, не о соединении их с молитвой и даже не о превращении жизни в молитву, а о молитве, как жизни, еще точнее о замене молитвой жизни. Ибо монашество рождается из опыта *неудачи*, ослабления первоначальной установки, из опыта невозможности соединить два положения основной христианской антиномии — «не от мира сего» и «в мире сем...». Второе положение — «в мире сем» нужно просто отбросить, чтобы первое стало осуществимым, отсюда «анахореза» — физический и духовный выход из мира, удаление в пустыню или монастырь, положение между собою и миром физической черты. Но тогда очевидно, что *молитва* становится единственным делом и содержанием жизни, как духовное выражение «неотмирности», как общение с реальностью Царства. Идеал монаха молиться все время, никогда не прекращая. На деле — и здесь мы как раз подходим к значению этого понимания мо-

66) Срв. **M. Viller**, op. cit. pp. 66 sqq. **P. Pourrat.** La Spiritualité Chrétienne, Vol. 1, Paris 1931, p. 198 sqq. **Dom Anselme Stolz.** L'ascèse Chrétienne, Chevetogne, 1948, p. 172 sqq.

литвы в литургической истории — очень рано возникают в монашестве, как отшельническом, так и киновийном *молитвенные правила и уставы о молитве* [67]). Но для литургиста существенно понять, что эти правила возникают не как устав богослужения, а в порядке, так сказать, «педагогическом»: они нужны, как руководство монаху на пути его к «духовной свободе». Их происхождение глубочайшим образом отлично от происхождения литургического устава, того, который мы назвали «lex orandi» и суть которого в воплощении, в актуализации «lex credendi», веры и жизни Церкви. Цель литургического устава — сделать богослужение выражением веры Церкви, актуализировать саму Церковь, цель монашеского молитвенного правила — приучить монаха к непрестанной молитве, укоренить его в личном молитвенном подвиге. Поэтому в литургическом уставе нет категорий «длинной» или «краткой» молитвы и его соотношение с временами, часами и сроками укоренено в определенном понимании этих часов и сроков. В монашестве, напротив, значение времен и часов, как таковых, не важно. Важно распределить молитву так, чтобы она наполнила всю жизнь, и для этого она вставляется в раму времени. Но само это время никакого другого смысла, кроме как «времени молитвы», не имеет. Монашеское правило знает только ритм молитвы, которая «по немощи плоти» прерывается изредка сном или принятием пищи. Отсюда большие различия между разными молитвенными правилами, возникающими в тех или иных центрах монашества. Это может быть вся Псалтирь, или правило 60 молитв днем и 60 молитв ночью, или еще Псалтири, читаемой в соединении с Писанием — разных правил дошло до нас очень много, но характерно, что в особом интересе к этим правилам и к их обсуждению, отраженном ранне-монашеской письменностью, на первом месте всегда именно практическая ценность такого правила, его полезность с точки зрения возрастания монаха в подвиге. Так, в предании об Уставе, данном ангелом св. Пахомию Великому, на вопрос св. Пахомия, не

67) **Скабалланович**, стр. 208 и сл.

слишком ли мало положено в нем молитв, ангел ответил: «я положил столько для того, чтобы и слабые удобно... могли выполнять правило. Совершенные же не имеют нужды в уставе, ибо пребывая наедине в келье, они всю жизнь свою проводят в созерцании Бога»[68]).

Мы видим, следовательно, что монашеское молитвенное правило и по происхождению, и по назначению, и по содержанию глубоко отлично от литургического устава богослужения, каким знала его Церковь от начала. Оно не было задумано ни как реформа, ни как замена церковного богослужения и его устава, как это думают Скабалланович и другие историки, потому что по самой своей природе оно было вне литургической сферы. И даже тогда, когда часть этого молитвенного правила была включена в богослужебный устав, о чем мы будем говорить ниже, разнородность его с другими элементами литургического предания осталась очевидной. Так, и теперь «повечерие», ставшее формально одной из служб суточного круга, остается по существу службой «нелитургической». Оно может петься «по келиям», то есть становиться частью индивидуального молитвенного правила, оно не предполагает «собрания Церкви» и духовенства, и структура его состоит в простом последовании псалмов и молитв, но без определенной «темы», развитие которой характерно, например, для вечерни или утрени.

Но если нельзя, как нам кажется, видеть в монашеском молитвенном правиле попытку создания нового богослужения и замены им старого, то было бы столь же неправильно отрицать глубокое влияние, оказанное этим правилом, этим пониманием молитвы, на богослужение, влияние, которое в силу судеб самого монашества, оказалось в каком-то смысле определяющим в развитии литургического Устава. Причины и неизбежность такого влияния были заложены в той «литургической ситуации» монашества, о которой мы говорили выше и которая в свою очередь была укоренена в самой глубине монашеского идеала и самосознания. Мы подчеркивали, что монашество не только не отрицало литургической нормы Церкви, но всеми силами стремилось ее сохранить. Но волей-неволей, в силу фактического отделения монашества от церковных общин, соблюдение ее приобретало новые и особые черты, а эти черты, далее, создавали постепенно и новое «переживание» богослужения, или, согласно нашей терминологии, новое л и т у р г и ч е с к о е б л а г о ч е с т и е.

Хорошим примером этой эволюции является отношение монашества к центральному акту христианского культа — к Евхаристии. Мы видели, что первоначально нормой этого отношения было участие монахов в церковной Евхаристии. А, вместе с тем, очень рано появляются указания на хранение отшельниками Св. Даров и приобщение ими самих себя. «Все отшельники, живущие в пустыне — пишет Св. Василий Великий — где нет священника, хранят причастие в доме и сами себя причащают»[69]). Практика хранения причастия в доме и самопричащения засвидетельствована в очень ранних памятниках христианства[70]), и в ней, как таковой, может быть и не было ничего нового. Но мотивы здесь и там совершенно разные. «Частное причащение» в ранней Церкви было как бы распространением на дни седмицы, воскресного причащения в евхаристическом собрании Церкви. Первичным, главным, обязательным оставалось это собрание (ἐπὶ τὸ αὐτό) в день Господень, торжественная и радостная трапеза народа Божьего. Благочестие, молитва, подвиг никоим образом не могли бы стать причиной, отделяющей от собрания, ибо вся «духовность» и все литургическое благочестие ранней Церкви можно выразить словами св. Игнатия Антиохийского: «старайтесь быть как можно чаще вместе». Новизной монашеского частного причащения было, напротив, то, что причиной его оказывалось как раз благочестие, само переживание христианской жизни. Евхаристические дары, причащение, остаются необходимым условием этой жизни, ибо «монахов, живущих в пустыне, жжет яд

---

68) **Лавсаик,** 38 (34).

69) **Скабалланович,** цит. соч., стр. 210.

70) **Письмо к Кесарии,** 289.

злых демонов и они с нетерпением ждут субботы и воскресения, чтобы итти на источники водные, то-есть приступить к телу и крови Господней, дабы очиститься от скверны лукавого»[71]). Но оно как-то незаметно оказывается подчиненным индивидуальному благочестию, так что не благочестие (как в ранней Церкви) определяется Евхаристией, а, напротив, Евхаристия становится «орудием» благочестия, частью подвига, помощью в борьбе с демонами и т. д. «Рассказывают об авве Марке Египетском: он 30 лет прожил, ни разу не выходя из своей кельи; к нему обыкновенно приходил пресвитер с о в е р ш а т ь д л я н е г о (ποιεῖν αὐτῷ τὴν ἁγ. προσφοράν) св. приношение»[72]): такого рода факт был бы невозможен в «литургическом благочестии» ранней Церкви; он становится, если не правилом, то, во всяком случае, нормальным явлением в монашестве[73]). Подчеркнем еще раз: перемена здесь не в каком-нибудь умалении значения и места причащения, а в переживании его и восприятии. Оно изнутри включается в общий замысел монашества, как аскетический подвиг и индивидуальное «самосозидание». В этом замысле понимание Евхаристии, как актуализации Церкви и народа Божьего, как эсхатологической трапезы Царства, не отрицается и не оспаривается. Просто ударение с него переходит на акт причащения, как на акт благодатной помощи в аскетическом подвиге, а на Евхаристическую службу, как на возможность эту помощь получить. Это и есть перемена литургического благочестия.

В том, что касается б о г о с л у ж е н и я в р е м е н и, влияние монашеской «литургической ситуации» и монашеского благочестия выражается, прежде всего, в постепенном соединении молитвенного правила с уставом церковного богослужения, то есть в соединении элементов, бывших первоначально разнородными и по замыслу и по содержанию. В монашеских условиях жизни процесс этого соединения был неизбежным. Мы знаем уже, что по первоначалу монашество было лишено постоянного церковного богослужения, а, между тем, продолжало считать его самоочевидной нормой. Поэтому, во всех монашеских уставах так или иначе отмечались часы, которые и в миру «освящались общественным богослужением», то-есть сохранялась общая структура всех трех кругов богослужения времени. И все то, что в этой структуре могло быть сохранено, сохранялось: псалмы, молитвы, песнословия, и при этом в том порядке, в котором они уже находились в церковном уставе. Таким образом, в основном — хотя в разных местах и по разному — сохранялся устав церковного богослужения. Но совершаемая часто без церковного «оформления», то есть без духовенства и иногда не в храме, а в кельях, служба эта естественно постепенно сливалась с монашеским молитвенным правилом, превращалась фактически в одну из его частей. Хороший пример такого слияния мы видим в синайской вечерне аввы Нила, описанной с открытой им рукописи кардиналом Питра[74]). Здесь и вечерня, и утреня имеют очевидно обще-церковную структуру, но между ее элементами вставляется молитвенное правило в виде «псалмопения» (вся Псалтирь, разделенная на 3 части в течение одной утрени). Способов соединения было много, и они иногда очень отличались один от другого, но для нас важно только отметить этот факт слияния церковного литургического предания с частным молитвенным правилом. Важно потому, что в этом соединении отчасти переродились оба элемента: монашеское правило, включившись в устав, приобрело литургический характер, стало мыслиться, как неотъемлемая составная часть богослужения (ср. наше чтение кафизм и включение не-литургических служб повечерия и полунощницы в «суточный круг»), а богослужение литургическое, благодаря этому соединению, стало меньше

71) Тексты собраны у **Д. Мораитиса.** «Литургия Преждеосвященных Даров, Фессалоника 1955 (на греч. яз) — см. мою рецензию в St. Vladimir's Seminary Quarterly, 1957, No. 2, pp. **31-34 ср.** еще статью **I. Ziadé** в Dict. Theol. Cath. 13, 77-111.

72) **Изреч. Св. Ст. Пим.** 31 (цит. у **Скабаллановича,** 210).

73) Древний Патер 9, 15 (цит. **Скабаллановича,** 211).

74) **J. B. Pitra.** Hymnographie de l'Eglise grecque, Rome 1867, p. 44.

переживаться в своем специфическом содержании и назначении и больше как м о л и т в а, как подвиг молитвенного правила. То равнодушие, с которым в наши дни вечерню переносят на утро, а утреню на вечер показывает, как прочно вошло в церковное сознание это отношение к службе, как к молитвенному подвигу, важному самому по себе, а не как выражение определенного замысла, определенной «lex orandi».

Оба эти примера — эволюция отношения к Евхаристии и слияние молитвенного правила с богослужением времени, хорошо показывают, что в монашестве также произошла метаморфоза литургического благочестия, только обратная той, которая, как мы видели, связана была с «воцерковлением» массы и которую мы определили, как метаморфозу «мистериальную». В монашестве ее можно назвать и н д и в и д у а л ь н о - а с к е т и ч е с к о й и «п и э т и ч е с к о й». И опять нужно подчеркнуть, что, как там, так и здесь меняются не норма, не устав, не богослужение в его основной структуре и содержании, — а восприятие и понимание их в «литургическом благочестии», в определяющем это воспрятие религиозном опыте. На основе одного и того же культа, того же самого литургического предания, в Церкви происходит как бы некая поляризация литургического благочестия. И вот эта поляризация и окажется настоящим исходным пунктом византийского синтеза, византийского «Типикона».

3. Но этот синтез стал возможным, благодаря эволюции самого монашества, эволюции, во-первых, места его в Церкви, и, во-вторых, его собственного самосознания или богословия. До сего времени мы говорили только о первой стадии в истории монашества, о той, которую сама монашеская традиция всегда будет считать своим золотым веком. Для нас важно было подчеркнуть, что в этой стадии монашество было движением лаическим и отделенным не только от «мира», но, в каком-то смысле, и от церковного общества. Но стадия эта была фактически очень недолгой. Или, вернее, наряду с продолжавшимся еще долго именно таким переживанием монашества,

очень рано возникло и другое его, если не понимание, то фактическое проявление — и его то и нужно считать второй стадией. Общий смысл ее в в о з в р а щ е н и и монашества в церковное общество и постепенное перерождение его в церковный институт, и при этом, институт влиятельный, связанный со всеми сторонами церковной жизни. Нам незачем входить здесь во все подробности этого достаточно сложного и многогранного процесса [75]). Но важно подчеркнуть, что процесс этот, выразившийся и в возвращении монашества ф и з и ч е с к о м — то есть в построении монастырей в городах, в самом центре «мира», и в превращении монашества (правда более позднем) в своеобразный «ведущий слой» церковного общества, ни в коей мере не должен быть объясняем обмирщением самого монашества, снижением его изначального максимализма или же переменой его основного противопоставления себя миру. Напротив, одну из главных причин этого процесса нужно видеть в у с п е х е монашества, это значит, в принятии церковью монашеской «идеологии», в признании ее правильной и спасительной [76]). Основной чертой византийского периода истории Церкви следует несомненно признать это парадоксальное сочетание строительства христианской οἰκουμένη христианского мира, с основным монашеским утверждением спасения, как отречения от мира, как аскетического из него ухода. Не все могут стать монахами в полном смысле — так упрощенно можно выразить эту византийскую теорию — но спасаются все только в меру приближения к монашеской жизни, к монашескому подвигу. О смысле этой внутренней победы монашества и его идеала мы уже писали в дру-

---

75) См. **Dom J. M. Besse.** Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine, Paris 1900; **Abbé Marin.** Les moines de Constantinople, 1897. **K. Holl.** Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Moenchtum, Leipzig, 1898.

76) «La nouveauté merveilleuse ce n'est pas tant la vieille idée de s'isoler du monde que le monde lui même gagné à l'attrait de cette idée, que le monde à l'école du Désert. **H. Brémond.** Les Pères du Désert, Paris 1927, vol. 1, XXIV.

гом месте [77]). Здесь достаточно только напомнить о нем; монашество, спасая христианский максимализм от снижения, вернуло его Церкви в выработанной и разработанной им форме. Поэтому возвращение монашества в мир не означало принятия им мира, примирения с ним, это было, напротив, перенесение «пустыни» в мир, победа идеи «анахорезы», отделения, отречения, в самом сердце мира. Монастырь в городе стал как бы идеальной общиной, свидетельством христианского максимализма, призывом и напоминанием. И, естественно, эта идеальная община оказалась и центром влияния на мир, на церковное общество, одновременно и на жизнь Церкви в целом и на отдельных ее членов... Известна роль, которую играли монахи в решении великих богословских споров и на вселенских соборах. Не менее значительна оказалась их роль, как «духовников» и религиозных вождей общества. А все это вместе взятое очевидно объясняет то огромное влияние, которое оказали монастыри в развитии и становлении богослужения. Монастыский устав богослужения оказался, в конечном итоге, общецерковным уставом, или, вернее, общей и определяющей формой. Но означает ли это, что он просто вытеснил и победил то «литургическое благочестие», которое мы назвали «мистериальным, и свое собственное — индивидуально-аскетическое и пиэтистическое литургическое благочестие сделал обще-церковным? Ответ на этот последний вопрос и подводит нас уже вплотную к проблеме византийского литургического синтеза.

Ответ же этот заключается в том, что одновременно с указанным возвращением монашества в мир и укоренением его в Церкви, совершалась эволюция самого монашеского самосознания, точнее, принятие им определенной богословской интерпретации самого существа монашества. Мы говорили о «лаической» характере первоначального монашества. Нужно прибавить теперь и его не-греческий характер. Монашеское движение началось в не-греческих окраинах Империи и основатели его были

77) «Исторический путь Православия», Нью-Иорк 1054, стр. 142 и сл.

копты. Отсутствие эллинской культуры в эту первую стадию объясняет отсутствие связной богословской «доктрины». Это до-богословская стадия, когда монашеский «замысел» выражен скорее в категориях подвига. Их хорошо проанализировал недавно L. Bouyer в своей книге о Св. Антонии Великом. Ранняя монашеская письменность сосредоточена более на образцах монашеской жизни, на великих примерах подвижничества, чем на анализе монашеского делания. Такой анализ, такое богословское истолкование приходят от греков. «И среди анахоретов и в киновиях греки являются уже позже — пишет о. Георгий Флоровский... Однако, именно греки впервые синтезируют аскетический опыт, формулируют аскетический идеал. И формулируют его в привычных категориях эллинистической психологии и мистики. Аскетическое мировоззрение органически связано с традициями Александрийского богословия, с учением Климента и Оригена» [78]). Вот это мистическое истолкование монашества, интерпретация его в категориях умозрительной традиции с «сознательным заимствованием неоплатонической и мистериальной терминологии» представляет с точки зрения истории богослужения особый интерес, так как именно она сделала возможным византийский литургический синтез, перебросила мост от одного «литургического благочестия» к другому. Нам незачем вдаваться здесь в рассмотрение вопроса о генезисе этой мистической, монашеской традиции, которой в последние годы посвящен ряд замечательных работ [79]). Важно то, что эта «греческая рецепция» монашества, отмеченная именами Евагрия Понтийского, Каппадокийцев, псевдо-Дионисия и т. д., своим мистическим истолкованием монашества

78) **Прот. Г. Флоровский:** Византийские Отцы 5-8 в. в., Париж, 1933, стр. 144.

79) **J. Daniélou.** Platonisme et Théologie Mystique, Paris 1914, **E. v. Ivanka.** Hellenisches und Christl ches im frühbyzantinischen Geistleben, **его же** «Aristotelism s und Platonismus im theologischen Denken. Westliche und oestliche Theologie» in Scholastik, 14, 1939 — и «Von Platonismus zur Theorie der Mystik» Scholastik, 1936, p. 163 sqq. **H. Ch. Puech.** La ténèbre

сближает его с мистическим же истолкованием богослужения, с тем новым литургическим богословием, которое развивается в ту же эпоху под теми же влияниями. «Мистериальная терминология» оказывается, так сказать, общим языком и для описания монашеского восхождения и для выражения освятительной сущности богослужения. И не случайно, конечно, с 5—6 веков именно монашество оказывается главным истолкователем и выразителем литургической жизни Церкви. Богослужение — в этом новом духовно-мистическом понимании его — оказывается в центре внимания монашества, а оно само переживается, как «таинство посвящения», как некий мистический эквивалент крещения... Скрещением этих путей, преодолением изначальной литургической «поляризации» между монашеством и церковным обществом и определяется в основном то, что мы называем византийским синтезом. Нам остается кратко начертать его историю, ибо она и есть по существу история православного Типикона.

---

mystique chez le Pseudo-Denys. Et. Carm. oct. 1938. — **Архим. Киприан Керн.** Антропология св. Григория Паламы. Париж. **И. Попов.** Идеи обожения в др. восточной Церкви, Вопр. филос. и псих., 1909, 2. **П. Микин.** «Главные направления древне-церк. мистики». Серг. Посад, 1916. **P. Arnou.** «Platonisme des Pères». Dict. Theol. Cath.

Глава 4.

ВИЗАНТИЙСКИЙ СИНТЕЗ.

1.

1. История Типикона, как история синтеза между двумя указанными выше линиями развития или переработки устава, естественно распадается на два периода. Если исходной точкой этого процесса взять «закон молитвы», каким он сложился к концу третьего века, то первый период составляют века с четвертого по девятый, а второй — время после девятого века. Первый период — это эпоха, когда одновременно и происходит развитие каждого из двух типов богослужения — мирского и монашеского, и их постепенное сближение, влияние друг на друга. Процесс этот можно считать завершившимся к девятому веку и, таким образом, второй период есть период развития устава уже внутри законченного синтеза, борьбы и взаимодействия разных его вариантов. Предложенную периодизацию можно найти в каждой истории Устава [1]). Однако, историки Типикона сосредотачивают обычно почти все внимание на втором периоде, и это потому, что фактически только от него и сохранились письменные свидетельства в виде полных записей устава. О первом периоде, который, по словам Скабаллановича, «является наиболее решительным и окончательным периодом в образовании нашего богослу-

---

1) **Мансветов,** указ. соч.; **Скабалланович,** указ. соч.

жебного устава»[2]), мы знаем очень мало. «Сведения об энергичной работе периода... пишет Скабалланович... очень скудны, значительно уступая предшествующему и последующему»[3]). Между тем, для нашей работы, именно этот период представляет особый интерес, поскольку в нем совершился синтез первоначальной христианской lex orandi с новыми «ударениями» литургического благочестия, их «переваривание» церковным сознанием. Поэтому, оговаривая неизбежно гипотетический характер нашего общего построения, именно на этом периоде становления византийского синтеза мы и сосредоточим наше внимание. Методологический принцип, которому мы будем следовать, сам собой вытекает из всего нашего предшествующего анализа как происхождения, так и развития устава. Если из Типикона, каким он дошел до нас, выделить все то, что было внесено в него после 9—10 века, то есть в эпоху уже завершенной общей его формы и структуры — а это сделать не трудно, поскольку процесс этого внесения сравнительно хорошо засвидетельствован в многочисленных дошедших до нас рукописях — то остаются три основных «пласта», соответствующих трем проанализированным нами пониманиям или восприятиям «закона молитвы». Это, во-первых, устав, восходящий, как мы пытались показать, к синагогальной, иудео-христианской первооснове христианского культа. Во-вторых, это те элементы, которые связаны с новым «мирским» литургическим благочестием и которые так или иначе укоренены в новом соотношении Церкви и мира, созданном обращением Константина. И это, наконец, «пласт» монашеский. Задача историка состоит в том, чтобы, с одной стороны определить каждый из этих пластов в отдельности, а с другой, раскрыть соотношение их в конечном синтезе, в одном замысле или уставе. Задача трудная, потому что в том то и весь смысл этого византийского синтеза, что эти три пласта были не просто «сцеплены» один с другим в некоем механическом соединении, а претворе-

[2]) **Скабалланович**, 318.
[3]) Ibidem.

ны в подлинный с и н т е з и, это значит, изменены в соответствии с общим замыслом, общим б о г о с л о в и е м у с т а в а. Задача, однако, без решения, хотя бы гипотетического которой, и историческое и богословское изучение устава лишается какой бы то ни было перспективы.

2. На первом месте стоит, таким образом, вопрос о первохристианском или до-константиновском «пласте» нашего устава. В самой общей форме вопрос этот можно формулировать так: что в современном «законе молитвы» Церкви должно быть отнесено к этому первоначальному пласту? В главе, посвященной происхождению устава, нам ва́жно было показать укорененность самой идеи устава — то есть структуры, строя — в изначальной lex orandi, а также самую общую связь этого строя с синагогальным литургическим преданием. Теперь мы можем уточнить это описание на основании памятников третьего века, то есть эпохи, когда литургическую жизнь ранней Церкви можно считать достаточно определившейся, но когда еще не началось действие в ней факторов, связанных с переломом четвертого века. Наш краткий анализ естественно распределить по уже знакомой нам схеме — трех циклов богослужения времени, с одной стороны, их соотношения с Евхаристией, Таинством Церкви — с другой.

В богослужении с у т о ч н о г о к р у г а нужно выделить две основные службы: в е ч е р н ю и у т р е н ю, как относящиеся несомненно к до-константиновскому пласту устава и по своему месту в общем строе богослужения и по своей литургической структуре. О первоначальном ядре этих служб мы знаем теперь гораздо больше, чем во времена Дюшена и Батиффоля. Знанию этому помогли больше всего методы сравнительной литургики, а также все углубляющееся изучение синагогального богослужения. По словам автора одного из последних исследователей истории утрени Hansenns'a — «теорию об их монашеском и местном происхождении в 4-ом веке следует признать неприемлемой»[4]). В

[4]) **Hannsens**, op. cit., p. 58.

теперешнем строе вечерни и утрени к этому первоначальному пласту относятся, прежде всего, те три основных элемента, сочетание которых и составляет их устав: это а) псалмопение, б) материал евхологический и в) пение гимнов. Эти три элемента в той или иной мере восходят к синагогальному богослужению. От синагоги был заимствован, прежде всего, сам принцип литургического употребления псалтири с его выделением определенных псалмов и их приурочиванием к тем или иным моментам богослужения. Можно думать, что заимствованы были также и некоторые группы псалмов — например, «хвалитные» псалмы на утрени, «самый универсальный из всех обычаев» по выражению отца сравнительной литургики А. Баумштарка[5]). По свидетельству памятников, утреннее и вечернее богослужение Церкви развилось вокруг некоторых псалмов или групп псалмов. На утрени это 62 пс. (утренний, ἑωθινός) а на вечерне — «вечерний» или ἑσπερινός — 140 пс. К ним можно прибавить уже указанные «хвалитные» псалмы (148, 149, 150) на утрени и «светильничные» (14, 141, 161, 129) на вечерне. Эти псалмы до сих пор составляют скелет неизменных частей суточных служб. В том, что касается способа исполнения псалмов, то здесь еще не закончен спор между сторонниками теории музыкальной зависимости ранней Церкви от синагоги и теми, кто думают, что первоначально псалмы читались (наряду с пророчествами) и только позднее, в начале третьего века, в результате борьбы с гностической гимнографией, стали восприниматься, как «песнь Церкви»[6]). Так или иначе, но наличие псалмопения как основы суточных служб в до-константиновском «уставе» не подлежит сомнению.

---

5) **Baumstark,** op. cit. 118 sqq. — cf. **L. Petit,** art. «Antiphones». DACL, 2461-2488, **B. Fischer.** Le Christ dans les Psaumes. «Maison-Dieu; 27, 1951, 86-113 & **D. Hedegard.** Seder R. Amram Gaon p. 26.

6) cf. **R. Knopf.** Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1905, p. 245 sq. & **J. A. Jungmann.** Beitraege zur Geschichte der Gebetsliturgie. Zeitschr. f. Kathol. Theol. 72, 1950, pp. 223-226.

К тому же первоначальному ядру относятся и молитвы. В современном уставе и утренние молитвы и светильничные стали тайными и читаются предстоятелем подряд во время чтения Псалтири. Но уже из их текста видно, что первоначально они относились к разным моментам богослужения и чередовались с псалмами и гимнами[7]). Об этом свидетельствуют их надписания в ранних рукописях — «молитва пятидесятого псалма», «молитва на хвалитех» и т. д. И по содержанию эти молитвы близки к tephillâ — к ходатайственно-молитвенной части синагогального богослужения, что указывает на их раннее включение в устав суточных служб[8]). Как важную часть службы их упоминают «Сирская Дидаскалия» и связанные с нею памятники[9]).

Уже у Ап. Павла мы находим упоминание псалмов, гимнов и песней духовных (Еф. 5, 19; Кол. 3, 16), и этот перечень, по словам Э. Веллеша, «в настоящее время понятен каждому, кто занимается сравнительной литургикой. Три эти группы соответствуют трем родам пения, обычным в византийском ритуале. Они происходят от еврейского богослужения синагоги, которое ученики Христа ежедневно посещали»[10]). Перечень первых гимнов, употреблявшихся в Церкви, сохранился в александрийском кодексе пятого века[11]), но есть все основания думать, что они употреблялись

---

7) Срв. **A. Baumstark,** op. cit., p. 69 sq. **Скабалланович,** цит. соч. стр. 88 и сл. — Срв. также **E. Norden.** «Untersuchungen zur Stilgeschichte des Gebets und Praedikationsformeln» in Agnastos Theos, Leipzig-Berlin, 1912. О tefillâ см. **W. Sterk,** Altjüdische liturgische Gebete für Vorlesungen und Uebungen (kleine Texte. ed. Lietzermann, 58), Bonn, 1910 et **D. Hedegard,** op. cit. 70-71.

8) **A. Baumstark,** p. 69 sqq.

9) О Дидаскалии см. **R. H. Connolly.** Didascalia Apostolorum, Oxford, 1929.

10) **Egon Wellecż.** A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford, 1949, p. 26, cf. Pitza, op. cit., p. 38 sq.

11) **Wellecz,** ibid. 29.

в христианском богослужении и до Константина [12]). Этот перечень включает в себя наши теперешние десять ветхозаветных песней, которые позднее составят канон, а также Великое славословие, песнь Симеона Богоприимца, молитву Царя Манассии и др. Пользуясь сравнительным методом, Баумштарк показывает постепенное «становление» этой ранней гимнографической традиции, в которой первичной, по его мнению, является песнь Трех Отроков. Для нас важен сейчас только факт наличия гимнов в уставе первоначальных суточных служб. В том же, что касается термина «песни духовные», то по мнению Веллеша, они относятся к песнопениям так наз. «мелизматического» типа, главный тип которых представляют «Аллилуиа» [13]). Для всякого знакомого с современным строем нашего богослужения ясно, что теперешнее употребление Аллилуариев несомненно предполагает более значительное место, занимавшееся ими в древности. И здесь также можно установить связь с синагогальной традицией: на нее указывает, например, музыкальная структура Аллилуариев Амвросианской Литургии, самый древний образец их, дошедший до нас [14]).

К этому перечню первичных элементов утрени и вечерни нужно прибавить указания на 1) несомненно литургический характер этих служб: и Дидаскалия, и Апостольские Постановления в своем описании их неизменно упоминают предстоятеля, клир и народ, то-есть «плирому» Церкви [15]). Это не частные молитвы, а именно литургический акт, совершаемый Церковью и от имени Церкви, и 2) их структуральное сходство с первой, пре-анафоральной частью Евхаристического собрания, что подтверждает догадку Dugmore'a [16]), согласно которой эти службы, построенные по типу синагогальных, составляли в дни Евхаристии ее первую часть, а в остальные были службами самостоятельными [17]).

В настоящей связи для нас не столь важно, совершались ли эти службы повсеместно и всегда в первые века христианства (так, слова «каждый день утром и вечером» вставлены в Дидаскалию компилятором Апостольских Постановлений, то есть в конце 4-го века). Важно, во-первых, их общее сходство с синагогальным культом, указывающее на их очень раннее принятие Церковью и, во-вторых, универсальность их общего типа, хорошо показанную специалистами сравнительной литургики. Это дает нам право говорить о первоначальном уставе суточного богослужения, который и явится исходной точкой дальнейшего развития.

3. Принадлежность седмичного круга — то есть евхаристического цикла дня Господня к самому раннему слою литургического предания, не подлежит никакому сомнению, и о нем мы уже говорили раньше. К сказанному нужно прибавить хотя бы краткое указание на два вопроса, доселе не получивших удовлетворительного ответа. Это вопрос о литургическом характере субботы, и вопрос об ежедневном причащении. В конце третьего века на Востоке Евхаристия совершается не только в воскресный день, но и в субботу, и такой литургический характер суббота сохраняет и доселе в православном уставе богослужения [18]). В объяснении этого факта мнения ученых расходятся. Скабалланович считает, что тенденция к чествованию субботы наравне с воскресением возникает только в начале 3-го века,

12) **Baumstark,** op. cit., p. 37 sq. cf. **J. Mearns.** The canticles of the Christian Churches Eastern and Western in early and medieval times, Cambridge, 1914.

13) **Wellecz,** ibid. 33-35.

14) Wellecz, ibid. 33, 273.

15) cf. **F. E. Warren.** Liturgy of the Ante-Nicene Church, London 1897, pp. 314 sqq.

16) **Dugmore,** op. cit., p. 57.

17) **Скабалланович,** стр. 89 и сл.

18) Срв. предписания «Известия Учительного», выделение субботы в уставе о Четыредесятнице, и о навечериях Рождества и Богоявления. См. **Тертуллиан.** Contra Marcion. 22; De orat. 23; — Const. Apost. II, sq.; Testamentum, I, 23. Didascalia 6, 10, 11, 18.

в результате постепенного ослабления анти-иудейских настроений среди христиан[19]). Но, по мнению других ученых, это выделение субботы, напротив, продолжает в восточных церквах иудео-христианское предание, очень рано отброшенное на Западе[20]). Повторяем, вопрос этот заслуживает специального исследования. Пока что вторая гипотеза представляется нам более правдоподобной, более соответствующей первохристианскому богословию времени, о котором мы говорили выше. Надо помнить, что иудео-христианство в широком смысле этого термина (как он употреблен, например, о. Даниэлу в его «Богословии иудео «христианства») совсем не однозначно с неким духовным иудофильством. Так, «Послание Варнавы» — памятник анти-иудейской полемики, является тем не менее также и памятником иудеохристианства, то есть христианства, выраженного на языке и в понятиях «Spaetjudentum»... Мы указали выше на соотношение в этом иудеохристианском предании «дня восьмого» или первого с семью днями седмицы, увенчиваемой субботой. Вряд ли можно сомневаться в том, что иудео-христианские общины продолжали чтить субботу как праздник, как воспоминание творения, прежде всего[21]). Соединение этого праздника с совершением Евхаристии вряд ли было изначальным, но оно произошло естественно под влиянием понимания самой Евхаристии как **праздника**, и было, возможно, реакцией против чрезмерно «иудействовавших» христиан. Отголосок именно такого понимания субботней Евхаристии можно найти в одном из памятников Эфиопской Церкви, памятнике хотя и позднем, но, ввиду многовековой изоляции абиссинского

19) **Скабалланович,** цит. соч., стр. 120 и сл., 264 и сл.

20) Срв. **Paul Cotton.** From Sabbath to Sunday. A Study in Early Christianity, Bethleem, Pa. 1933.

21) Срв. тексты **Иринея Лионского** (P. Gr. R. VII, 1012), Оригена (In Numb., P. G. XII, 749) «Origen's picture of the Sabbath — is strangley reminiscent of the best Rabbinic teaching on the subject», Dugmore, op. cit. 31. — На Западе поста в субботу не было до 3-го в.

христианства, отражающем по всей видимости довольно раннее предание. В «Исповедании Клавдия, Царя Эфиопского» говорится: «...мы соблюдаем ее (субботу) не как Иудеи, которые не пьют воды и не зажигают (в этот день) огня, но мы соблюдаем ее, совершая трапезу Господню и пир любви, как заповедали нам отцы наши Апостолы и как предписано в Дидаскалии... Но мы также соблюдаем ее не как субботство первого дня (то-есть воскресения), который есть день новый, и о нем сказал Давид: «сей день его же сотвори Господь возрадуемся и возвеселимся в нем»...[22]). Вряд ли литургическое чествование субботы могло вырасти из местных и более поздних обычаев. Вернее предположить, что оно отражает ранне-христианское богословие седмицы, начавшее бледнеть после того, что «день Господень» был «натурализован» и возвращен времени мира сего, как день покоя и отдыха.

В первых же памятниках первохристианства мы видим выделение в седмице **среды и пятницы**, как дней поста[23]). Это ставит два вопроса: о причине выделения именно этих дней и о месте и значении поста в первоначальном предании. Еще совсем недавно было общепризнанным мнение, что дни эти были установлены в противовес еврейским постным дням — понедельнику и четвергу, то есть по причине все того же анти-иудейства[24]). Но, после открытия документов Кумрана можно считать доказанным, что истоки этого предания восходят к тому древнему священному календарю, которого придерживались Ессеи и который, по всей вероятности, был воспринят иудео-христианскими общинами в Палестине[25]). В этом календаре именно среда и

22) Цит. у **H. M. Hyatt.** The Church of Abyssinia, p. 292 sq.

23) Didaché, 8; **Климент Алекс.,** Strom. VII, 12; **Ориген.** In Levit., 10; Didascalia, 5,13; Cano. Hyppol. 157.

24) Срв. **H. Lietzmann.** Hist. de l'Egl. Ancienne, t. II, Paris 1937, p. 132.

25) Об этом календаре (текст в англ. перев. **Charles** The Book of Jubilees, London, 1902), см. **A. Jaubert.** La date de la Cène. Paris 1957. О среде и пятнице см. стр. 28 и сл.

пятница имели особое значение. Христиане усвоив их, придали им позднее новый смысл — как воспоминание дней предания Христа и Его смерти [26]). Дни эти описываются, как дни поста или стояния, и это ставит вопрос о смысле поста и об его соотношении с Евхаристией. Сведения, дошедшие до нас, внешне противоречивы: — так, по Св. Василию Великому, в среду и пятницу совершается Евхаристия [27]), а, по словам Сократа, «александрийцы в среду и в так наз. день приготовления читают Писание и учители объясняют его; в эти дни совершается все, что обыкновенно бывает, кроме тайн» [28]). Гораздо раньше у Тертуллиана можно найти отголосок африканских споров о том, следует ли причащаться в дни стояния [29]). При разрешении этого вопроса, нужно помнить, что раннее — до-Константиновское, до-монашеское предание под постом разумеет, прежде всего, пост однодневный, состоящий при этом в полном воздержании от пищи, а не в принятии особой пищи, как позднее стало пониматься пощение. Это воздержание продолжается до девятого часа (т. е. 3 ч. пополудни) — и такое понимание поста, заимствованное опять-таки у иудейства, можно определить как литургическое. Оно связано с пониманием Церкви, как сущей «не от мира сего», но пребывающей в «мире сем». Пост — это «стояние» самой Церкви, народа Божьего, пребывающего в готовности, ожидающего парусии Господа. Ударение здесь не на аскетической ценности пощения, а на выражении — отказом от пищи, то есть от подчинения естественной необходимости — все того же эсхатологического характера самой Церкви, самой христианской веры. «На пост смотрели — замечает Скабалланович — как на своего рода праздник, торжество» [30]). Отсюда — соотносительность поста с причащением, как ожида-

26) **Warren**, op. cit., p. 101 sqq.

27) **Св. Василий Вел.**, Письмо к Кесарии.

28) **Сократ.** Церк. Ист.

29) **De Orat.** 19.

30) **Скабалланович.** 122.

ния с исполнением, с принятием пищи и пития Царства, соединяющих христиан с прославленным Господом. По «Завещанию Господа» — «жертва должна приноситься в субботу и в воскресение только и в день поста» [31]). Различия в практике касались только вопроса о том, должно ли это быть причащение на Евхаристии или же преждеосвященными дарами. Можно предположить, что там где существовала практика причащения преждеосвященными дарами, в среду и в пятницу причастие принимали в 9 часу, а потом, после отмены этой практики, или ее ограничения, в эти дни стали совершать полную Евхаристию, но опять-таки вечером, чтобы причащение было завершением поста и стояния; в дни же четыредесятницы совершали Литургию преждеосвященных Даров. О такой связи пощения с Таинством свидетельствуют и все ранние предписания, касающиеся поста предпасхального [32]). Он развился из практики пощения оглашенных, готовящихся к крещению, то есть к вступлению в Церковь. «Перед крещением пусть постятся — учит Дидахи — а с оглашенными пусть постятся и крещающий и, если могут, некоторые другие» [33]). По св. Иустину Философу, новообращенных «учат, чтобы они с молитвой и постом просили у Бога прощения грехов и мы молимся и постимся с ними» [34]). Крещение есть Таинство Царства — в нем участвует, им обогащается вся Церковь, и потому приготовление к нему есть «стояние» — то есть состояние ожидания и очищения. Оно совершается на Пасху, и после пасхально-крещального торжества пост прекращается. Уже Тертуллиан говорит о запрещении поститься в дни Пятидесятницы, когда от пощения удерживает «необ-

31) Testament. 1,22.

32) О развитии предпасхального поста см. **Baumstark**, op. cit. 203 sqq. **A. Chavasse.** La structure du Carême et les lectures des messes quadragesimales dans la liturgie romaine in «Maison Dieu»; 1952. **Mc Arthur**, op. cit., p. 114 sq. О значении пощения до Пасхи cf. **J. Daniélou.** «Le symbolisme des Quarante jours». in «Maison-Dieu», 31, 1952, 19.

33) **Didache**, 7.

34) **1 Апология**, гл. 61.

ходимость радости и благодарения»[35]). В это понимание поста большую перемену внесет монашество — восприятием поста как, прежде всего, индивидуального, аскетического подвига. В позднем же византийском Типиконе оба эти понимания поста переплетены друг с другом — чем и объясняется своеобразное противоречие в предписаниях о нем, относящихся, например, ко времени Четыредесятницы. Об этой перемене мы будем говорить дальше. Сейчас повторим еще раз, что в до-константиновском уставе пост соотносителен с богослужением, с литургическим ритмом церковной жизни. Ибо он соответствует Церкви, как стоянию и ожиданию, Церкви, как пребывающей в мире сем и устремленной к исполнению Царства в парусии Господа. Поэтому он соотносителен с Евхаристией, как Таинством парусии, в котором предвосхищается пришествие Господа и причастие Царства. Для понимания дальнейшего развития устава это первоначальное предание о посте существенно.

4. В том, наконец, что касается церковного года, то к до-константиновскому «уставу» о нем несомненно восходит, как мы уже знаем, его самая общая структура, укорененная в ежегодном цикле Пасхи и Пятидесятницы. О связи этих праздников с еврейским годом, с одной стороны, эсхатологическим богословием времени с другой, мы уже говорили. Недавние исследования вскрывают как будто отдаленную иудео-христианскую первооснову и праздника Богоявления и, следовательно, с ним связанного и из него позднее развившегося рождественского литургического цикла. Гипотезу эту нельзя считать доказанной и поэтому мы ограничимся здесь ее самым общим пересказом[36]). Исходной ее точкой явился вопрос о том, почему, удержав в своем литургическом предании Пасху и Пятидесятницу, ранняя Иудео-христианская Церковь не сохранила

35) Цит. у **Скабаллановича**, стр. 124.

36) Подробности см. у **Daniélou.** Les Quatre-Temps de Septembre et la fête des Tabernacles in «Maison-Dieu», 46, 1956, pp. 114-136. Критика у **A. Jaubert,** op. cit., p. 114.

третьего великого — и именно мессианского и эсхатологического праздника позднего иудейства — Кущей? На вопрос этот навело ученых несомненное наличие символизма и обрядов Кущей в Новом Завете — особенно в иоанновской письменности, где праздник Кущей связывается с мессианским достоинством Спасителя и также с темой о воде живой, то есть о крещении (срв. 10. 7, 37-38). Проанализировав эти тексты, а также символику Апокалипсиса, P. Carrington пишет: «ясно, и из Евангелия от Иоанна и из Откровения, что праздник Кущей был живым преданием в иоанновских кругах»[37]). У Синоптиков символизм Кущей очевиден в описании входа Господня в Иерусалим. «Все здесь — пишет о. Даниэлу — напоминает праздник Кущей — ветви финиковых деревьев, пение Осанна то есть 118 псалма, предписанного на этот праздник и упомянутого также в Апокалипсисе, сама процессия...»[38]). Таким образом, тема и символизм Кущей в новозаветной письменности связываются с темой Крещения с одной стороны, с мессианским входом Спасителя в Иерусалим с другой. В этой связи P. Carrington предложил гипотезу, согласно которой Евангелие от Марка построено по порядку литургических чтений года — начиная с Крещения во Иордане и кончая входом в Иерусалим (главы о страстях составляют, по его мнению, отдельный цикл[39]). А календарь Марка — как это недавно показала A. Jaubert[40]) — это древний священнический календарь, по которому год, в отличие от официального иудейского календаря — исчислялся от месяца Тисри

37) **P. Carrington.** The Primitive Christian Calendar, Cambridge 1940, p. 44, cf. **E. C. Selwyn.** «The Feast of Tabernacles Epiphany and Baptism» in Journ. Théol. St. 1911, pp. 225-236.

38) **Daniélou,** op. cit. 117.

39) **Carrington,** op. cit., pp. 23-31, cf. критику этой теории у **W. D. Davies.** Reflections on Arch bsh. Carrington's «The Primitive Christian Calendar» in «The Background of N. T. and its Eschatology. In honour of C. H. Dodd», Cambridge, 1956, pp. 124-153.

40) **A. Jaubert,** op. cit., p. 92 sqq.

до Тисри, то есть начинался в сентябре, и в нем Праздник Кущей совпадал одновременно и с концом и с началом года. Таким образом — и эту гипотезу защищает Даниэлу — можно предполагать, что самое раннее иудео-христианское предание включало в себя христианскую «транспозицию» и третьего большого мессианского праздника, причем темой этой транспозиции были, с одной стороны, завершающее торжество земного служения Спасителя — его вход в Иерусалим (конец года) — и тема Богоявления или Крещения (начало года). Что же произошло потом? По мнению Даниэлу — некое разветвление преданий, связанное с разницей в календаре. Первым этапом было усвоение иудео-христианскими общинами вне Палестины, особенно в Малой Азии, официального еврейского календаря, а не древнего, которого придерживались Ессеи. Эта перемена отражена Иоанновской письменностью, как это блестяще доказала в своей работе о Тайной Вечери A. Jaubert[41]). В этом официальном календаре год начинался в месяце Нисане (апрель), то есть в период Пасхи. Поэтому и христианский год, заключенный между темами Крещения — явления (ἐπιφάνεια) и мессианского Входа в Иерусалим, оказался перестроенным. Наш современный устав хранит следы счета церковного года от Пасхи до Пасхи: Фомино воскресение называется «новой неделей» и от него начинается счет седмиц. Кроме того — и это как бы подтверждает гипотезу Даниэлу — именно с Пасхи начинают чтение Евангелия Иоанна и как раз с глав о Крещении. Таким образом и здесь — как и в предполагаемой первоначальной структуре Марка, Евангелие соответствует церковному году, который открывается темой Крещения и завершается темой входа в Иерусалим. При этом переходе с одного счета времени (у палестинских иудео-христиан) к другому, праздник Кущей как бы растворился в Пасхе, — ставшем и праздником перехода из старого в новый год. «Тогда понятным становится — пишет Даниэлу — значение, придававшееся

41) **Ibidem**, p. 105 sqq.

в Азии дате Пасхи, о чем свидетельствуют споры на эту тему. Она была ключем литургического года, началом и концом, переходом от старого года к новому, как образ перехода от старой жизни к новой. Она соединила в себе все еврейские праздники в едином христианском празднике»[42]). Но если одна часть символизма Кущей — воплощенная в рассказе о входе в Иерусалим, оказалась отнесенной к Пасхе, то другая, связанная с Крещением Господа, с Его ἐπιφάνεια, снова по тем же календарным причинам, выделилась в особый праздник. Для Церкви «из языков» ни один из иудейских календарей не мог иметь реального значения, ибо она уже всецело жила по официальному календарю Империи, начинавшемуся с января[43]). Но и тут осталось в силе предание об общем строе христианского года, как цикла мессианского служения Господа с его началом в Богоявлении и концом в мессианском входе. Из этого предания, соединенного уже с другими и внешними причинами, и вырос январский праздник Богоявления, как все тот же праздник начала и обновления. И, может быть, не случайно в системе евангельских чтений и на Востоке и на Западе — в конце года, в декабре, читают эсхатологическую речь Христа, следующую за входом в Иерусалим и связанную с ним общей мессианской темой. Все сказанное, какова бы ни была конечная судьба этих гипотез, указывает, во всяком случае, на большое место идеи церковного или литургического года в раннем, до-константиновском уставе и на несомненную укорененность этой идеи все в том же эсхатологическом и экклезиологическом богословии времени, которое составляет основу первохристианской «lex orandi» и первый пласт в литургическом предании Церкви.

2.

1. Переходим теперь к пласту второму — то есть к тем элементам или чертам Устава, которые своим по-

42) **Daniélou**, op. cit., p. 124.
43) **Ibidem**, p. 127.

явлением в нем обязаны литургическим переменам после-константиновского времени и которые связаны с тем, что мы назвали новым литургическим благочестием. Условно, мы определили этот пласт как «мирской», противопоставляя его богослужебным особенностям, привнесенным монашеством. Полного описания или устава этого «мирского» богослужения, каким оно слагалось и развивалось в эпоху бурного литургического расцвета 4-го-5-го веков, до нас не дошло, поскольку оно было позднее целиком «интегрировано» в уставе-синтезе, в создании которого монашеству, как мы увидим, принадлежала главная роль. И все же основные черты, главные «ударения» этого типа богослужения выделить можно. Основными источниками здесь, помимо рассыпанных в разных памятниках отдельных сведений, являются два документа, исключительное значение которых для литургической науки давно уже признано такими учеными, как Димитриевский и Мансветов. Мы имеем ввиду знаменитый Типик Великой Церкви, изданный по Патмосской рукописи 10-го века А. А. Димитриевским [44]) и чин «Песненного последования» 15 века, описанный Симеоном Солунским [45]). Оба эти памятника, конечно, не могут быть признаны непосредственными свидетельствами об интересующей нас эпохе, ибо в них много поздних напластований, для определения которых потребуется еще много кропотливой работы. Но в основном они все-таки дают общую картину того богослужения, которое А. Баумштарк назвал «кафедральным обрядом», и несомненно отражают эпоху, более раннюю чем ту, когда они написаны. Баумштарк доказал, что Патмосский памятник

[44]) **А. А. Димитриевский.** Описание Литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока. Т. 1. **Типика,** Киев 1895, т. 3, 1 — см. также **Н. Ф. Красносельцев.** Типик Св. Софии в Константинополе 9-го века, Одесса, 1892.

[45]) **«Писания Св. Отцов и учителей Церкви,** относящихся к истолкованию православного богослужения». т. 2, СПБ. 1856, стр. 402 и сл. стр. 155, 628 и сл.

в главной своей части восходит к Константинопольскому Типикону 802—806 г. [46]). Что же касается «Песненного последования», то сам Симеон, описывая его, замечает, что оно «не совершается уже ни в Константинополе, ни в других местах, будучи замененным другим уставом» [47]). Затем, вряд ли верна теория, по которой богослужебный устав Св. Софии в Константинополе (описываемый обоими памятниками) составлял исключение из общего правила и резко отличался от богослужения других церквей. И Типик Патмосской рукописи и чин песненного последования по своему значению не могут быть сведены к одному константиопольскому преданию. «Основы песненного последования — писал еще Мансветов — его общий служебный тип предупреждают эпоху появления частных уставов, в нем даны все первичные и основные нормы, которые так или иначе переработаны в позднейшей практике, но из которого она вышла как из своего источника. В практике Великой Церкви этот архаический строй службы был удержан и разработан в наибольшей близости к основному образцу, но честь создания этого строя принадлежит не ей»... [48]). Правда, почтенный литургист тут же впадает в противоречие сам с собой — приписывая эту честь монашеству, так как немного дальше сам же утверждает, что «состав молитв песненной службы ведет свое происхождение из богослужебного порядка первохристианской Церкви» [49]). Нам важны не эти противоречия, объясняющиеся общим подходом Мансветова к истории Типикона, а важен его вывод — об общецерковном значении описанного Симеоном чина. Мы имеем в нем важного свидетеля развития и переработки, которым подвергся первоначальный устав в

[46]) **A. Baumstark.** . Das Typikon der Patmoshandschrift 266 und die altkonstant nopolitanische Gottesdienstordnung. **Jahrb.** Liturgiewissenschaft, 6, 98-111.

[47]) **Цит. соч., стр. 403.**

[48]) **И. Мансветов.** О песненном последовании. Приб. к Твор. Св. Отц. 1880, стр. 752-797.

[49]) Там же.

результате создавшейся после Константина и описанной выше новой «литургической ситуации».

Остановимся, сначала, на общей характеристике этого типа, относящейся в равной мере ко всем кругам и отдельным службам церковного богослужения. Вряд ли можно спорить с тем, что его самыми основными чертами следует признать, во-первых, новое и огромное значение, приобретаемое в богослужении пением и, во-вторых, его ритуальный драматизм. Мы говорили выше, что пение «псалмов, гимнов и песней духовных» составляло с самого начала неотъемлемую часть христианского богослужения и было унаследовано им от богослужения еврейского. На синагогальные истоки христианской церковной музыки в последнее время было особенно обращено внимание историков. Но, несмотря на это доказанное преемство основных форм и традиций христианского церковного пения от еврейского, не подлежит сомнению, что и здесь, после четвертого века, произошла постепенно глубокая перемена. Дело тут не в изменении или развитии музыкальной теории или техники исполнения. Изменилась, главным образом, функция церковного пения, то есть место его в общей структуре богослужения и восприятие его литургического смысла. Эту перемену поясняет лучше всего своеобразная двойственность в месте и функции пения в нашем теперешнем богослужении. С одной стороны, «напевность» присуща почти всему произносящемуся в Церкви; западные рубрики до сих пор говорят о пении диаконом Евангелия, и способ чтения псалмов или паримий приближается к своего рода пению. Древние уставы под «пением» разумеют всю службу, которая мыслится во всех своих элементах как воспевание Бога. И то же определение богослужения как пения, мы находим и в Новом Завете. В Откровении старцы поют новую песнь перед Агнцем, и ап. Павел призывает верных: «научайте и вразумляйте друг друга... в благодати воспевая в сердцах ваших Господу» (Апк. 4, 9; срв. 14, 3 и 15, 3 и Кол. 3, 16). Не касаясь здесь вопроса об этом «семитическом» восприятии литургического пения по существу [50]), заметим только, что указанный выше первый смысл понятия пения в нашем уставе и богослужении соответствует именно этому его восприятию. Это не значит, что ранне-христианское богослужение не знает разницы между разными типами пения и не выделяет особо «гимнов» — то есть нарочито песненного материала (срв., например, библейские песни). Но функция их та же, что и молитв и псалмов, и прошений — все это в равной мере молитва Церкви, и одинаково подчинено общему замыслу богослужения.

Но с другой стороны, в нашем богослужении имеется второе, более узкое и специальное понимание пения. Это пение, противопоставляемое чтению, и это песнопения, отличные от материала, предназначенного к чтению. Целый огромный слой богослужения (Октоих, например) состоит почти исключительно из гимнографии: — тропарей, канонов, стихир и т. д., причем музыкальное исполнение этого материала, распределение его по гласам, подобнам и т. д. составляют его главное назначение. Можно сказать, что пение здесь приобретает самостоятельное значение, выделяется в особый, отличный от всех других, элемент богослужения. Если в первом типе все богослужение в какой-то мере связано с пением, выражает себя с напевностью, и некоторым образом есть пение, то в этом втором типе пение обособляется и получает свою специальную функцию в богослужении. Этой функции, в свою очередь, придается столь важное значение, что устав регулирует пение или не пение того или иного текста, в зависимости от степени праздничности богослужения. Так, например, один из самых ранних церковных гимнов (то есть песнопений) — Великое Славословие — в современном уставе положено иногда петь, а иногда читать. Пение становится выражением и признаком торжественности,

50) На эту тему см. уже указ. сочинение E. Wellecz, p. 119 sqq; и общий обзор изучения византийской музыки там же, стр. 1-20.

праздничности (количество стихир и т. д.) и как таковое противополагается чтению. И, во-вторых, оно получает свой особый материал, который постепенно приобретает центральное место в богослужении...

В этой эволюции места и значения пения в Уставе нужно раличать, с одной стороны, исторические причины, вызвавшие ее, а, с другой, то истолкование, которое было ей дано и навсегда закрепило это значение в византийском литургическом богословии. На самую общую причину мы уже указывали выше: она заключена была в том изменении внешних условий богослужения, которым отмечено время после Константина и которое выразилось, прежде всего, в обширных храмах с необходимостью соответствующей «амплификации» литургического материала. В этой «амплификации», в усвоении богослужением внешней торжественности несомненно большую роль сыграло влияние имперского, придворного ритуала. Можно думать, что терминология эллинистического культа царя была частично усвоена Церковью — в применении ко Христу, конечно, — сравнительно рано. Но нельзя сомневаться, что после Константина и язык, и формы этого культа были восприняты в христианское богослужение, стали одним из характерных его «выражений»[51]). А в этом культе гимнографический материал — приветствия, многолетия и т. д. — играл исключительную роль[52]). Таким образом, переживание и восприятие песнопения, как особой литургической функции, как выявления

51) На эту тему см. **M. Setton.** Christian Attitude towards the Emperor in the IVth century. New York, 1951. **Dix,** op. cit., p. 397 sqq. **J. A. Jungmann.** Missarum Solemnia, Paris 1951, vol. I, p. 67 sq. **H. Leclercq.** «Adoration». Dict. d'Arch. Lit. Chr. I, 539-546, cf. **E. Bishop** «Ritual Splendour» in **R. H. Connoly.** The liturgical homilies of Narsai, Cambridge, 1909 (pp. 88-91).

52) **A. Alfoeldi.** Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am roemischen Kaiserhof, Mitteilungen des Deutsc. archæolog. Inst. Rom. Abt. 49 (1934), pp. 1-118. **E. Wellecz,** op. cit., p. 86 sq. **H. J. W. Tillyard.** «The Acclamations of Emperors in Byzantine Ritual» in Annual British School of Athens, 18, 1911-1912, 239-60.

торжественности, были естественным результатом нового литургического благочестия — то есть восприятия культа, как, прежде всего, священной церемонии, сакрально-торжественной по самой своей природе. Но если от этого «мирского» источника христианское богослужение переняло общее понимание и переживание функции литургического пения, то это не значит, что он же определил и содержание христианской гимнографии. Новейшие исследования истории византийских песнопений указывают на несомненный факт сопротивления Церкви «эллинской» поэзии, даже когда она облачалась в христианские одежды[53]). Подробное описание этого сопротивления здесь не уместно. Но еще кард. Питра в своей «Гимнографии Греческой Церкви» подчеркивет, что Церковь отвергла формы классической поэзии, даже когда ее авторами были Св. Отцы, и предпочла более «низкую поэтику»[54]). С тех пор чисто техническое изучение византийской гимнографии сделало огромный шаг вперед — и можно считать доказанным, что и по форме, и по содержанию решающим в ней оказалось влияние не греческой, а семитической поэтики[55]). Самые ранние формы этой гимнографии — тропарь и кондак — показывают зависимость от Сирийской поэзии (так наз. Memrâ — или поэтической гомилии)[56]) и, как замечает Wellecz — «музыка Византийской Церкви развивалась в непрерывном преемстве от музыки ранней Церкви»[57]). Таким образом место пения в византийском богослужении опреде-

53) **Wellecz,** op. cit., p. 32, 119 sq.

54) **Pitra,** op. cit., p. 25.

55) cf. **A. Baumstark,** «Festbrevier und Kirchenjahr der Syrischen Jacobiten», Stud. 3. Geschichte und Kultur des Altertums, 3, 1910; **P. Maas.** «Das Kontaktion», Byz. Zeitschr., 1910, 290 sqq.

56) cf. **C. Emereau,** St. Ephrem le Syrien, Paris, 1919, p. 97 sqq.: срв. также E. Wellecz: «Melito's Homily on the Passion». An Investigation into the sources of Byz. Hymnogr. in Journ. Theol. Stud., 44, 1943, p. 41 sq.

57) **Wellecz.** Byz. Hymn., p. 129.

лялось двумя «координатами»: его место в структуре богослужения, то, что мы называем его литургической функцией, восходит к церемониальному, «торжественному» пониманию культа, характерному для эллинистического литургического благочестия, его содержание и поэтическая форма — к ранне-христианскому — библейскому и «семитическому» преданию. И, наконец, две эти «координаты» получают свой синтез в том богословско-литургическом истолковании церковного пения, которое мы находим впервые отчетливо выраженным у Псевдо-Дионисия и которое и определит все дальнейшее развитие церковной гимнографии в рамках византийского устава. По Дионисию, гимны и песни, поемые в Церкви, суть «отзвук» или «эхо» небесного пения, которое песнописец слышит духовным слухом и передает в своем творчестве. Гимн Церкви — это копии небесных «архетипов» [58]. Мы видим здесь все тот же принцип посвящения низшего в высшее, иерархического восхождения к умопостигаемой реальности. Церковные песнопения сообщаются ангелами и поэтому гимнограф должен следовать установленным типам небесного происхождения: — (отсюда значение «подобнов» в византийской гимнографии, тораздо более «метафизическое», чем значение простого подражания излюбленным образцам...). Об этом богословии мы еще будем говорить ниже, поскольку именно оно явится определяющим в византийском литургическом синтезе. Здесь важно только отметить это новое восприятие церковного пения, как особого элемента богослужения, восприятие, связанное несомненно с переживанием самого богослужения, как торжественной мистериальной церемонии.

Описание «песненного последования» Симеоном Солунском отражает, по всей вероятности, довольно ранний этап в развитии этого типа богослужения — ибо песенный материал у него еще крепко связан с библейскими текстами, не развился, как это случится позднее,

58) Небесн. Иерарх., 2, 4.

в самостоятельную гимнографию. Но это описание интересно, во-первых, тем, что в нем уже очевидно исключительное ударение, полагаемое на пение: «все кафолические церкви во вселенной — пишет Симеон — от начала совершали его (то есть песненное последование)... и не произносили ничего, кроме песней» [59]) и, во-вторых, противопоставление Симеоном этого, с его точки зрения, изначального и универсального типа богослужения другому, монашескому, совершаемому без пения. «Конечно — замечает он — учреждение его было вызвано необходимостью и есть дело отеческого благоусмотрения» [60]. По необходимости же этому уставу «последовали все священные монастыри и церкви и только некоторые из них оставили у себя на известные времена устав заимствованный у великой константинопольской Церкви...» [61]. Как мы только что сказали, служба Симеона несомненно ранняя: на это указывает и антифонная ее структура, и, главное, отсутствие разработанной гимнографии в виде самостоятельных канонов и групп тропарей. Но потому-то в ней особенно хорошо и виден исходный пункт и общий ход развития этой гимнографии — от припевов к стихам псалмов или библейских песней к гимнам, фактически вытесняющим библейские тексты. (Так, например, к стихам изначального вечернего псалма «Господи воззвах» — прибавляются припевы «Живоносное Твое восстание, Господи, славим...» — зародыш будущих «стихир на Господи воззвах»...). Дальнейшее развитие гимнографии излагать здесь незачем, ибо, если в нем позднее менялись формы (от тропарей к кондаку, от кондака к канону), то осталась неизменной литургическая функция пения, его общее место в богослужении. Процесс этого развития, как показывают современные исследования, был очень сложный, и в нем действительно множество разных причин. Но одно не-

59) Симеон Солунский, цит соч., стр. 472.

60) Там же, стр. 404-405.

61) Там же, стр. 404-405.

сомненно: общий его смысл заключен в постепенном усложнении и умножении гимнографии, в завоевании ею все более и более центрального места в литургической жизни Церкви. Уже введение тропаря Питра назвал «революцией» в общей молитве Церкви[62]). Оно означало не просто добавление к службе нового материала, более соответствующего его торжественности и церемониальности. Оно было результатом глубокой перемены в самом восприятии богослужения. «Il serait facile — пишет Питра — de trouver de nombreuses analogies entre la disposition d'un long office du rite grec et le drame ancien. On a déjà remarqué que les chœurs et semi chœurs correspondent aux psalmodies alternatives, les idiomèles et les catabasia aux monostrophes et parables, les antiennes aux vers réciproques etc. C'est à l'importance des groupes mis en mouvement ou en repos pendant les chants sacrés, qu'il faut sans doute attribuer les termes de cathismata, catabasia et autres, dont on a péniblement cherché l'étymologie mystique. Peut-être le mot οἶκος ne désigne-t-il que les groupes rangés en cercle autour du chantre lorsqu'il récitait le poème qui se déroulait avec le volume appelé dépuis κοντάκιον ...»[63]). Повторяем, подробности этого сложного развития — приведшие к замене «кондака» каноном и т. д. — изложены в специальных исследованиях и нам незачем повторять их здесь. Там же можно проследить и постепенный рост «тропологиев» и «стихирариев» в их медленную организацию в «осьмогласнике»[64]). Все это относится уже

62) Pitra, op. cit., p. 45.

63) Ibidem, p. 45.

64) Кроме указанных работ Wellecz и Pitra, см. еще: P. Mass. «Frühbyzantinische Kirchenpoes e» in kleine Texte 52/53; A. Baumstark. «Te Deum» und eine Gruppe griechischer Abendhymnen, Orient Chrétien, 34, p. 1-26, cf. Liturgie Comparée, pp. 111 sq. .. H. M. Stevenson. L'hymnographie de l'Egl se Grecque; J. Jeannin art. «Octoechos», Dict. Arch. Lit. Chrét. 12 (II), 1889. E. Mioni, Romano il Melode. Turino 1937 (ср. в этой книге библиографию).

к специальной области истории церковного пения. С точки зрения истории устава важно только указать на общий факт этого быстрого расцвета гимнографии, превращения пения в совершенно особый и сложный пласт церковного богослужения.

С расцветом гимнографии органически связана и вторая общая черта «мирского» богослужения, как оно развивается после четвертого века, та, которую мы назвали ритуальным драматизмом. Богослужение приобретает постепенно форму символической драмы со сложной системой входов и выходов, передвижения всех собравшихся, процессий и т. д. Соответственно с этим, храм, в котором эта драма совершается и развертывается, обрастает также сложным символизмом. Вот описание воскресной утрени у Симеона Солунского[65]). Она начинается в притворе перед запертыми царскими вратами храма, «в котором изображается древний рай и небо, или, лучше, который поистине, есть рай и небо». Врата заперты — «поскольку своими преступлениями и рай и небо мы заключили и непрестанно заключаем для себя». Начало утрени полагает иерей — «как посредник и лицо, имеющее образ Ангела»... Затем поются псалмы шестопсалмия, «а оба лика попеременно припевают». При пении на непорочных слов «призри на мя и помилуй мя» — «иерей отверзает одну дверь храма, показывая, что воплощением Господа призревшего на нас с небес и вочеловечившегося из небесной и живой двери Богоматери, отверзалось нам небо...». При пении слов «да внидет достояние мое пред тя, Господи»... иерей отверзает и громогласно поет глаголемую входную с аллилуиа и все вступают внутрь (храма), как в самое небо, следуя за иереем, держащим крест и изображающим Господа, крестом нас спасшего. В кресте утверждены три свечи, знаменующие трисолнечный свет... Между тем, оба лика, став посредине, поют попеременно остаток псалма, и песнь трех отроков. Во время сего пения иерей... восходит, в

65) Симеон Сол., цит. соч., стр. 485 и сл.

сопровождении всех в алтарь, как к престолу Божию..., изображая восхождение и седение на небеси...». Мы находим также у Симеона и подробнейшие изъяснения символизма каждения и буквально каждого движения и служащих и молящихся. Конечно, Симеон автор поздний и завершает длинную традицию этого символического изъяснения богослужения, столь популярного в Византии. Но о том, что традиция эта возникла рано и несомненно в связи с новым «литургическим благочестием» после константиновской эпохи, свидетельствуют и «Катехические Поучения» Кирилла Иерусалимского [66]) и «Описания» Сильвии Анвитанки [67]), и многие другие памятники [68]), не дающие однако столь целостной картины, но отражающие то же самое литургическое богословие, то же понимание богослужения.

2. На основании этой общей характеристики того, что мы называем «вторым пластом» нашего Устава, мы можем попытаться кратко отметить, что относится к нему уже с точки зрения структуры богослужения, то есть, что прибавил он к уставу до-константиновскому. В строе служб дневного круга он вводит, как ясно из сказанного выше — во-первых, новое понимание или восприятие пения в богослужении и, во-вторых, усложнение обрядовое — систему входов и процессий. В основном вечерня и утреня «мирского» типа, описанного в Патмосском Типиконе и у Симеона Солунского, сохраняют свою изначальную структуру. Они состоят из ряда антифонов, то есть пения псалмов и библейских песней, прошений диакона и молитв священника. Симеон замечает, что многие удивляются сходству песненной вечерни с первой частью Литургии, между тем как это сходство в уставе и свидетельствует о сохранении в «мирском» чине первоначальной антифонной структуры дневных служб. На то, что эта структура древнее нашей теперешней вечерни указывают некоторые из «светильничных» молитв, читаемых теперь священником во время предначинательного псалма, но являющихся ничем иным, как «парафразой» антифонов, певшихся на песненной вечерни. В этой последней молитва предстоятеля как бы повторяет антифон — «чтобы через иерея все было вознесено к Богу». Так например, наша первая светильничная молитва («Господи щедрый и милостивый...») есть точная парафраза псалма 85, входящего, по Симеону, в первый актифон песненной вечерни. Но, конечно, главное, что привносит эта линия литургического развития, это — материал гимнографический. В современном богослужении пение «Господи воззвах» воспринимается как своего рода предисловие к пению стихир «на Господи воззвах», и обычно из вечерних псалмов поются только несколько стихов — в начале и затем, в конце, где ими отмечают счет стихир (на 10, на 8, на 6, и т. д.). Также и на утрени — шестопсалмие с одной стороны, «хвалитные» псалмы с другой воспринимаются как начало и конец (тогда как по первоначалу они и составляли главное содержание утрени), вся же середина ее занята каноном с седальнами и кондаками, причем здесь тоже связь с первоначальными библейскими песнями сохранилась только в традиционном использовании их тем и образов в так называемых «ирмосах». Пение псалма 118 — то есть «Непорочных» исчезло, но сохранилось пение «тропарей на непорочных» и т. д. Все это результат перемещения центра тяжести, произведенного новым «литургическим благочестием»; в теперешних богослужебных книгах не менее 80% напечатанного в них материала составляет гимнография и при этом сравнительно поздняя, ибо целые пласты ее исчезли и были заменены другими. Это не значит, что вся эта гимнография была создана исключительно в «мирской» линии литургического развития. Напротив, монашество сыграло в ее создании огромную

---

66) О значении **св. Кирилла Иерусалимского** в развитии богослужения см. предисловие **P. L. Gross** к его изданию Катехитических Поучений St. Cyril **of Jerusalem's** Lectures on Christian Sacraments, London 1951, pp. XXIV sqq. & **C. Dix.** Shape of the Liturgy, pp. 187-207, 277 sqq., 348 sqq.

67) См. выше, гл. 3, прим. 47.

68) См., напр., **M. Hanssens.** Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus, t. III, 1932, особенно 286 sq. и **G. Dix.** Shape, pp. 397 sq.

роль и последний слой песнопений, то есть именно тот, который находится в употреблении сейчас, связан в первую очередь с монашеством. Но эта монашеская гимнография начала развиваться уже только внутри византийского уставного синтеза. То же, что мы назвали новой литургической функцией церковного пения, то есть исходный пункт его победоносного развития в уставе принадлежит несомненно именно «мирскому» типу и форме литургического предания. То же самое можно сказать и о ритуальном усложнении богослужения. Оно будет воспринято и «интегрировано» в окончательный устав из той же «мирской» богослужебной практики, из торжественного «кафедрального» обряда Св. Софии, прежде всего — но будучи воспринято и усвоено, оно опять-таки будет перетолковано в категориях монашеского мистического богословия...

3. Но, конечно, нигде с такой силой не сказалось влияние нового литургического благочестия, нового понимания и переживания культа, как в развитии и эволюции — в эпоху после Константина — литургического года. Именно тут наш «второй слой» устава сохранил свое решающее значение. Не вдаваясь во все подробности этого процесса (на которых мы надеемся остановиться в специальной эортологической части этого курса), мы укажем только на самое главное — на его общий смысл и на его основные вехи. Что касается общего смысла, то, по нашему убеждению, он заключается в переходе от первоначального — эсхатологического понимания литургического года к восприятию его историко - мистериальному. Мы указывали выше, что даже в самой последней фазе своего до-константиновского «становления», то есть в конце третьего века — структура церковного года продолжала быть выражением первоначального богословия времени или, иначе, богословия Церкви, как таинства Царства во времени. Им была определена и христианская «транспозиция» иудейского года, рецепция Церковью — Пасхи, как центрального праздника перехода из «эона» мира сего в «эон» Царства, как начала времени Церкви, ее мессианского и эсхатологического «исполнения».

Церковь и ее время суть торжество «нового дня» над ветхим и преодоленным временем мира сего, и потому сама Церковь, особенно же в ее евхаристическом выражении, в ее исполнении за трапезой Царства, есть праздник — причастие новой жизни, новому времени... В четвертом веке меняется, прежде всего, идея праздника и перемена эта связана с перерождением эсхатологического самосознания Церкви. Как пишет Dom Odo Casel — «первоначальная и основная идея праздника противополагается другой, представляющей каждое действие, каждый спасительный акт исторически... Из этих двух восприятий одно сосредоточено на деле Христовом в его историческом развитии, а другое в его метафизической сущности» [69]). И с переходом от одной идеи к другой и связано, по словам Даниэлу, «умножение праздников, составляющее характерную черту четвертого века» [70]). Мы знаем уже, что одной из главных причин этого умножения была необходимость для Церкви заменить языческие праздники, то есть выполнить новую, почти внезапно вставшую перед нею миссионерскую задачу. «Нужно было — пишет Даниэлу — в Империи, отныне христианской, заменить старые языческие праздники христианскими, которые утолили бы потребность праздника, первичную в каждом обществе и состоящую в праздновании главных моментов природной жизни... Ясно, что первохристианство не знало этого. Для него конец времени переживался как наступивший. Крещение вводило в единый праздник — в вечную Пасху, в день восьмой... Праздников нет, ибо все стало праздником» [71]). Но поэтому введение этих праздников и их умножение, будучи вполне оправданным миссионерски, не могло не изменить и самой идеи, или сущности праздника уже внутри Церкви. Праздники, естественно, приобретали смысл, который они имели

---

69) **O. Casel.** Art und Sinn der aeltesten Christlichen Osterfeier, Jhb. r. Liturgiewissenschaft, 14, 1938, 8, 58.

70) **Daniélou.** Origines Chrétiennes, p. 73.

71) Ibidem., p. 83.

в психологии тех, для кого они вводились, а именно смысл **мистериальный**: — воспоминания как культового воспроизведения особой сущности данного события и приобщения к ней. Такое воспоминание исторического события, выраженное в культе, приобщающее смыслу, силе, особой действенности именно этого события и составляет мистериальное понимание праздника. Слово «таинство» (μυστήριον), которое у Павла и в раннем христианстве означает всегда все дело Христово, все спасение, теперь как бы сужается и становится определением отдельных праздников, священнодействий, обрядов, в которых воспоминается и сообщается верующим сущность отдельных действий Спасителя. «Вот другое дело Христа и другое таинство — восклицает св. Григорий Богослов в праздник Богоявления — Христос светится, будем сиять и мы с Ним, Христос крещается, спустимся и мы с ним, дабы подняться с Ним...»[72]). «Отметим — пишет Даниэлу — это употребление слова «мистерион», в связи с «таинствами» Иисуса, как сущностью литургических праздников. Такое употребление, которое ближе всего к мистериальным культам возникает только в эту эпоху». Та же эволюция происходит в то же время и на Западе. «Это у св. Амвросия и затем у св. Августина — пишет P. de Ghellink — нужно искать истоки той терминологии, которую полвека спустя популяризует папа Лев и которая состоит в применении слова sacramentum к каждому догмату и празднику литургического цикла: «sacramentum incarnationis, passionis, resurrectionis, redemptionis, ascensionis...»[73]). Приобретя свою особую сущность, отличную от сущности других праздников, каждый отдельный праздник естественно становится и выражением определенной богословской идеи, **праздником догматическим**. Наряду с развитием историко-мистериальным, происходит соединение их с «догматом», как отдельным утверждением христианской веры. Праздники обособляются не только как воспоминание отдельных событий жизни Христа, но и как выражение и утверждение отдельных частей церковного учения. Не раз отмечалось, что умножение праздников происходит в связи с большими догматическими спорами и есть как бы отражение достигнутых в них результатов. Так, развитие рождественского цикла одной своей стороной связано с необходимостью христианизировать и «воцерковить» даты больших языческих праздников 25 декабря (natale invicti solix) и 6 января (рождение Эона или Диониса), а другой — с борьбой за Никейское православие, за ὁμοούσιον [74]). В этой связи характерна замена Каппадокийцами раннего названия праздника — ἐπιφάνεια — новым, более богословским: — **Θεοφάνεια**, Богоявление. Рождество есть одновременно и праздник торжества над тьмой язычества (явления «солнца правды») и торжества Никеи над арианством, утверждения Божественного достоинства Христа [75]). Содержанием и целью литургической мистерии становится раскрытие и сообщение ее участникам определенной спасительной истины о Боге и Христе, что, в свою очередь, приводит к возникновению уже «праздников идеи» в чистом виде: например, праздника Обрезания Господня в рождественском цикле, особого дня Св. Духа после Пятидесятницы, и т. д. [76]).

В развитии рождественского цикла мы имеем лучший пример действия всех этих различных факторов и причин, приводящих к новой концепции идеи и функции праздника в литургической жизни Церкви. Первый фактор, по нашей терминологии — «миссионерский», определяет замену языческого natale solis — праздником Natale Christi, явления Спасителя в мир. Затем, под

---

72) Св. Григ. Богослов. Слово на Богоявление, P. Gr. 36, 349 ....

73) **P. de Ghellinck.** Pour l'histoire du mot sacramentum, 1924, p. 17 sf. **P. Prümm.** «Mysterion von Paulus bis Origines», Zeit. Kathol. Theol. 1937, 391; «Mysterion bei Hyppolit» ZKT, 1939, 206; «Mysterion bei Athanasius» ZKT, 1939, 350.

74) cf. **Baumstark,** Liturgie Comparée, p. 171.

75) cf. **Botte,** Les origines... pp. 78-79.

76) **Baumstark,** p. 200, 170.

влиянием историко-мистериального понимания праздника с одной стороны, догматических споров с другой, этот изначальный праздник Богоявления как бы расщепляется — дата 25 декабря становится особым воспоминанием Боговочеловечения, 6 января — Крещения Господня, как Богоявления, то есть первого явления Троицы в мире. И, наконец, третий «исторический» этап состоит в дальнейшем развитии цикла этих праздников: возникновения особых подготовительных недель Праотцев и Отцов, промежуточного праздника Обрезания и завершительного — Сретения. Совершенно аналогично развитие Пасхального цикла — с его постепенным восполнением специальными историческими воспоминаниями Страстной седмицы с одной стороны — Вознесения и Сошествия Св. Духа с другой [77]).

Но существенным, хотя и парадоксальным результатом этого развития и умножения праздников, оказалось постепенное ослабление идеи церковного года, как литургического ц е л о г о. Догматическое и мистериальное понимание праздника, как некоего особого и самостоятельного литургического события, постепенно вытеснило их «отнесенность» к целому, то есть к единому и объединяющему всю литургическую жизнь Церкви богословию времени. Как это ни звучит странно, но в первоначальном и эсхатологическом понимании богослужения и его ритма было больше связанности с временем, больше «космического» содержания, чем в детально-разработанном и завершенном церковном годе позднейшей эпохи. И объясняется это в первую очередь тем, что каждый праздник в этом «мистериальном» переживании своем стал как бы целью сам в себе, некоей самодовлеющей монадой. Как таковой, он приобрел глубину, красоту и богатство содержания, действительно дающих неиссякаемую «радость церковную» по слову о. С. Булгакова. Но вместе с тем, он перестал быть реально связанным с временем, как его действительное наполнение «новым временем», как явление во времени «мира сего» полноты Царства. Праздники стали переживаться скорее, как ряд «прорывов» в некое инобытие, как причащение реальности, ничем не связанной с «миром сим». Действительно, не трудно убедиться в том, что наш теперешний церковный год в сущности лишен органической целостности. Он распадается на ряд праздничных циклов, часто переплетающихся друг с другом, но внутренне не объединенных и не согласованных. Теоретически, обнимает собой весь год цикл Пасхальный. Но в него вставлено множество других циклов и праздников, подчиненных другому «ключу» и с ним календарно не связанных. Идея года, как целого, как реального времени, в котором пребывает Церковь для его наполнения «эсхатоном» так слаба, что византийский счет месяцев начинается с сентября, месяца в нашем теперешнем календаре литургически ничем не «замечательного». В рождественском цикле первоначальная тема обновления конца «старого времени» и «начала «нового», которая и связала этот праздник с ежегодным «рождением» солнца, с возрастанием света в мире, хотя она и звучит в богослужебных текстах, столь мало воспринимается церковным сознанием, что «церковное новолетие» отделилось от него совершенно безболезненно. Д а т а праздника стала фактически безразличной — ибо литургическое д н е с ь («Дева д н е с ь Пресущественного рождает») ничем не связано с временем: весь смысл праздника в том, чтобы дать нам созерцание этого вечного «днесь», то есть надвременной, идеальной сущности воспроизводимой «мистерии». Традиционный интерес церковного сознания к календарю (споры о старом и новом стилях, например) совершенно «номинален», меньше всего в нем интереса к реальному времени, напротив, его предпосылкой является сознательная или бессознательная вера в некий «священный календарь», не имеющий прямого отношения к реальному времени.

В этом отношении очень показательно развитие более поздних праздников или вторичных литургических

77) **McArthur,** 77 sqq. 141 sqq. **J. W. Tyrer,** Historical Survey of Holy Week, its Services and Ceremonies, London 1932, pp. 31 sqq.

циклов. Если в пасхальном и рождественском кругах остается хотя бы теоретическая связь с годом, то есть временем, и его ритмом, то позднее она совершенно исчезает. Так, например, возникновение праздника Преображения Господня 6 августа не имеет другой причины кроме той, что это дата освящения трех храмов на Фаворской горе [78]). Между тем, до своего «оформления» в отдельный п р а з д н и к, воспоминание Преображения несомненно было связано с пасхальным циклом, на что еще и сейчас указывают тропарь и кондак этого дня: «да егда Тя узрят распинаема...». И на Западе евангельский рассказ о Преображении до сих пор составляет чтение первого воскресения великого поста [79]). У Армян же — хотя и празднуемый 6 августа, этот праздник еще и сейчас входит в счет литургических седмиц — память о ранней принадлежности Преображения какому то счету времени. Но потом, оторвавшись от целого — он обрастает своим собственным циклом «пред» и «попразднества» и как бы изолируется от общей структуры литургического года. Еще показательнее история богородичных праздников. Сначала чествование Божией Матери выражается в форме «дополнительных» праздников (fêtes concomitantes по выражению А. Баумштарка): самым первым из них следует признать праздник Собора Пресвятой Богородицы, непосредственно примыкающий к Рождеству Христову (и аналогичный воспоминанию Иоанна Предтечи после Крещения). Здесь он еще соотносителен с общей структурой цикла, занимает в ней определенное, «логическое» место. Ему соответствует на Западе Natale S. Mariae 1 января, отмеченный в некоторых древних литургических памятниках, а на Востоке — в Сирийской традиции — два последних воскресения перед Рождеством, называемые «Благовещением» и посвященные

78) См. **J. B. Ferreres** in Ephemerides theol. Lovaniensis, V, p. 623 sqq. **Baumstark**, Oriens Christianus, 3, XI, 1936, 113.

79) См. **P. Parsh.** Le Guide dans l'Année Liturgique, t. II, le Cycle Pascal 1, Mulhouse, 1954, pp. 143 sqq.

памяти одно — Божией Матери, другое — Предтечи [80]). Все это указывает на первичную связь литургического почитания Божией Матери с рождественским циклом, который в свою очередь, в своих истоках определен идеей года. Но по мере того, как сама идея п р а з д н и к а, развиваясь, обособляется и становится независимой от общей структуры литургического года, связь эта ослабевает. Наш теперешний цикл больших богородичных праздников, в сущности, не может быть даже назван ц и к л о м: даты их, за исключением даты Благовещения (девять месяцев до Рождества, что очень искусственно связывает ее с рождественским циклом), случайны [81]). Празднование Успения 15 августа восходит к освящению храма в честь Божией Матери между Вифлеемом и Иерусалимом [82]), и таково же происхождение дат 8 сентября [83]) и 21 ноября [84]). Вне богородичного цикла, по такому же принципу возникает праздник Воздвижения Креста (связанный с освящением Гроба Господня [85]) и Усекновение главы Иоанна Крестителя 29 августа (освящение храма Предтечи в быв. Самарии—Севастии) [86]).

80) См. **M. Jugie.** La première fête mariale en Orient et en Occident. L'Avent primitif. Echos d'Orient, 22, pp. 153-181, cf. **Baumstark**, pp. 199 sqq. **B. Botte. La** premièere fête mariale de **la** liturgie romaine, Ephem. liturg. 1933, 425-30 и 1935, 61-264.

81) **Baumstark**, p. 202 sq. см. **E. Flicoteaux.** Notre Dame dans l'Année liturgique, «Maison Dieu», 38, 1954. (La Vierge Marie dans la prière de l'Eglise), pp. 95-121.

82) **F. Cabrol.** «Assomption» in **Dict. Arch. Ch.** Lit.; sf. **Baumstark**, p. 202.

83) **P. de Puniet.** La fête de la Nativité de la Vierge, in «Vie et Arts liturgiques», 1926, 481-489.

84) **H. Leclercq.** Présentation de Marie, Dict. Arch. Lit. Chr., 14, 2, 1729-1731. **E. Bouvy.** Présentation de la Vierge, Bessarione, I. 1897, pp. 552-562. **S. Vailhé.** La fête de la Présentation, Ech. Orient., 5, 1901, 221-224. **E. Bouvy.** Les origines de la fête... **Rev. August**, 1902, 581-594; cf. **Holweck. Fasti Mariani**, Freiburg 1892.

85) **Baumstark**, p. 196.

86) **Baumstark**, p. 195.

Развитие литургического «года» в византийскую эпоху, таким образом, гораздо правильнее определить, как развитие праздников, а не года. Ибо новая историко-мистериальная идея праздника не связана с временем и богословием времени, то есть определенным пониманием того, как «соотносится» Церковь — новый народ Божий, принадлежащий эону Царства — с «миром сим», живущим в этом ветхом эоне. Она укоренена в особой концепции воспоминания, в котором событие прошлого «актуализируется» в своей спасительной и освящающей силе. Первое понимание праздника, то, которое мы находим в первохристианском переживании дня Господня или же Пасхи, укоренено, прежде всего, в ощущении самой Церкви, как праздника, как актуализации «эсхатона» в мире сем. Но отсюда и его глубочайшая связь с реальным временем, то есть с временем «мира сего». Ибо, как мы уже говорили раньше, в первохристианском богословии «эсхатон» не разрывает, не опустошает и не обессмысливает времени, а претворяет его в «время Церкви», в время спасения. Внутри Церкви время становится поступательным движением к полноте Царства Христова, к космическому и историческому его торжеству. Пришествием Христа «в полноту времени», Его смертью и Воскресением, «мир сей» осужден — небо и земля сгорят — но этим же пришествием он спасается в «чадах светах», в новом народе Божьем — Церкви, принявшим жизнь новой тварн. И вот «праздник» это и есть исполнение в Церкви новой жизни, причащение через нее «новому эону». В «мире сем», из которого Христос был осужден на смерть, праздника нет, он невозможен: «в мире печальни будете...». В нем Церковь «возможна» только как стояние, ожидание, подготовление, подвиг. Но Христос победил мир и воцарился над ним: в Нем совершилось обновление естества и родилась новая тварь, положено начало новой жизни. Царство Божие приблизилось. И те, кто в Нем, побеждают мир: это значит, получают свою жизнь в нем как новую жизнь и имеют власть нового и чистого общения с иим... Иными словами, сама их жизнь в мире есть уже новая жизнь — в благодати — и в ней и через нее обновляется и сам мир. «Для чистого все чисто...». Тот же самый осужденный мир — в Церкви — становится «материей» Евхаристии, претворяется в Тело Христово. Церковь не только пребывает в мире, в ожидании его конца, но само это пребывание в нем есть и его спасение. Она обрекает его на конец и смерть, но она же есть воскресение, и начало новой жизни. Праздник в ранней Церкви эсхатологичен, потому что он есть явление и актуализация самой Церкви, как новой жизни, как предвосхищения невечернего дня Царства, а это и есть единственное содержание «праздника» для христиан, пребывающих в «мире сем». Но в ту меру, в какую он эсхатологичен, он связан и с реальным временем «мира сего», ибо только для него, для этого мира «который возлюбил Бог» и создана Церковь, и ее назначение быть обновленным миром, силой победы Христовой в нем и над ним... Отсюда — значение для ранней Церкви «счета времени», календаря, соотносительности года литургического с годом «космическим», значение все очевиднее раскрывающееся для историков, освободившихся от одностороннего и ложного понимания «эсхатологизма» первохристианства, как какого-то полного безразличия к миру. Заостряя можно сказать, что только в первохристианстве категории времени — седмица, год, — реальны и реальны литургически, потому что сама ее литургия укоренена в богословии времени, в антиномическом сопряжении времени мира сего с временем Царства... Новая идея праздника, возникающая из рецепции «мистериального» его понимания, как раз и означает некий отрыв от этого богословия. Ее объект не время Церкви, а история спасения мистериально, то есть культово-литуригчески воспоминаемая, снова и снова переживаемая в ее значении. И потому связь такого праздника с реальным временем, то есть с миром и его жизнью, измеряемой временем, более или менее случайная. Если в сравнительно раннем — рождественском цикле — и тема и содержание праздника еще до какой-то степени определяются его местом в «реальном времени» — то есть датой, то

в дальнейшем литургическом развитии, напротив, та или иная д а т а, даже случайно выбранная, свой смысл получает от праздника, им приобретает свое качество. Литургический год, церковный календарь, создавшийся в итоге этого развития, есть перечень дат отдельных праздников и циклов, более или менее искусственно вставленных в рамки «реального времени», но с ним ничем кроме чисел не связанных. Ибо в мистериальном богословии вспоминаемое или празднуемое событие само в себе есть некая сверхвременная вечная р е а л ь н о с т ь, и смысл празднования состоит в духовном созерцании этой реальности и в причащении к ней, через ее литургическое прославление и изъяснение. Это прославление вставлено в рамки календаря и создает в нем ряд с в я щ е н н ы х дней или дат, противопоставляемых дням несвященным, то есть профанным или «будням». Но это противопоставление ничего, так сказать, не меняет в самом времени, ибо смысл его не в том, чтобы в с т а р о м времени ввести принцип его обновления и преодоления «новой жизнью», изнутри подчинить его и просветить эоном Царства, а в том, чтобы в нем самом выделить и «сакрализировать» отдельные его отрезки, превратить их в «священное время», всего лишь противопоставить его времени профанному. В раннем, эсхатологическом богословии времени — время, как таковое, время «мира сего», не может стать «священным», ибо «проходит образ» его, и «мир сей» не может стать Царством, он осужден на к о н е ц и «лежит во зле». День Господень не есть «один из дней» седмицы и не принадлежит времени, как Церковь, будучи не «от мира сего», не может стать ч а с т ь ю мира. Но, вместе с тем, день Господень, день первый и восьмой, пребывает во времени, в нем является, и это его явление и есть обновление времени, как пребывание Церкви в мире есть его обновление и спасение. В эсхатологическом сознании ранней Церкви центральны категории не «священного» и «профанного», а «старого» и «нового» — падшего и спасенного, возрожденного. Для верующих — крещенных, возрожденных и вкусивших Царства, через их причастие новому времени — все время стало н о в ы м, как обновлен их новой жизнью и весь мир для них. Их жизнь не делится на «профанную», «будничную» и «священную», «праздничную». Старое — все прошло, теперь — все новое. Но потому и их «календарь» не может быть выражением ритма «профанного» и «священного» («dies fasti» и «nefasti»). Он выражает антиномическое сопряжение Церкви и мира, в котором «мир сей» и его время, не освящаясь как таковые, но как бы умирая — претворяются в «новую тварь», становятся новым временем, оживают в новой жизни. Этот календарь не символичен, а реален, как реальна «новая жизнь» во Христе, и победа, побеждающая мир — вера... Но в категориях «священного» и «профанного» антиномия исчезает. Священные дни, праздники — целиком принадлежат времени мира сего, они лишь выделены, как дни с в я щ е н н ы е... Они могут измерять время — своей приуроченностью к определенным числам, и «прорывать» его — мистериальным воспоминанием того или иного события, они могут вводить, иными словами, во время некое «инобытие», иноприродную ему реальность, но они не претворяют его в н о в о е в р е м я, не обновляют его изнутри...

Первым примером такого отхода от эсхатологического понимания праздника нужно признать эволюцию «дня Господня». Указ Константина сделал его официальным священным днем и днем седмичного отдыха. Тем самым он вернул его седмице, то есть вставил его в ритм «старого» времени с его чередованием с в я щ е н н ы х или праздничных и будних дней. Но в этой санкции воскресного дня было ослаблено понимание и переживание его как н о в о г о д н я, как явления в старом времени нового. Воскресение попросту заменило субботу, приобретя все ее священные функции. Но в Ветхом завете, в иудейском предании — мы указывали на это — и суббота имела отношение к эсхатологическому счету времени, была не только воспоминанием космического «добро зело» творения, но и днем завершительным, направленным к исполнению своему в «новом субботстве», в мессианском Царстве. В контексте эллинистического сознания, эллинистического восприятия священного дня,

воскресный день «натурализовался», то есть окончательно слился с идеей природного цикла труда и отдыха. И эта же идея была затем перенесена и на другие праздники. Таким образом, если по своему содержанию праздник стал мистериальным воспоминанием некоей сверхвременной реальности, по существу своему никак не связанной с временем, то в календаре он усвоил характер священного дня, перерыва в работе, отдыха...

Правда, в итоге эволюции праздников создался и сложился христианский год, то есть все-таки некое целое, некий календарь, наполнившийся постепенно обычаями, преданиями, бытовыми особенностями и так далее. Природная, общественная, семейная жизнь оказалась так или иначе согласованной с ним. «Миссионерской» победы Церкви, с этой точки зрения, не следует преуменьшать. Но ее не следует преувеличивать, как это часто делают те, кто в этой сцепленности народного быта с датами церковного календаря видят главное выражение «воцерковления жизни», некоего космического торжества христианства. Победа эта, во всяком случае, была двусмысленной. Мы можем не останавливаться здесь на бесчисленных примерах «двоеверия» — то есть сохранения языческих обычаев, даже языческих верований, под личиной христианских праздников; это «двоеверие» не случайно оказалось сильнее всего выраженным именно в связи с годовым литургическим циклом. Важнее двусмысленность ее богословская и литургическая. Ибо если, как мы увидим ниже, на глубине церковного сознания, в последней и глубинной «логике» церковной lex orandi, праздник сохранил свое экклезиологическое и эсхатологическое содержание и смысл, смысл этот менее всего выражает себя в «христианском годе» или календаре, каким они существуют в эмпирической церковной жизни. То богословие времени и богословие Церкви, которое «актуализирует» праздник литургически, только отчасти, неполно и сбивчиво находит свое выражение в церковном календаре и почти совсем не воспринимается «литургическим благочестием». Праздники и праздничные циклы остаются разъединенными, изолированными друг от друга. Ими отмечены и окра-

шены многие стороны и сроки человеческой жизни в мире. Но в восприятии «литургического благочестия» они не являют этого нового времени, времени Церкви, которое одно природную жизнь «мира сего» может по настоящему обновлять и претворять в жизнь новой твари...

4. На последнее, но далеко не наименее важное место в описании второго «пласта» устава, нужно поставить необычайный и быстрый расцвет почитания святых, которым отмечена история богослужения, начиная с четвертого века. Со времен первых усилий Болландистов, изучение культа святых развилось в специальную и сложную науку, и нам нет нужды описывать здесь сколько-нибудь подробно процесс все большего и большего включения памятей святых в устав богослужения [87]). Вряд ли будет преувеличением сказать, что в настоящее время не меньше половины всех литургических текстов Православной Церкви относятся к области агиологической, то есть состоят из прославления святых. В подавляющем большинстве случаев «рубрики» дают предпочтение этому материалу перед текстами Октоиха (седмичный круг), так что Минею Месячную можно смело назвать самой употребляемой из всех богослужебных книг. На это буквальное «затопление» богослужения месяцесловом уже давно обращено внимание историков литургии, и оно представляет из себя несомненно очень значительный и показательный факт в развитии литургического благочестия. Почитание святых, как это теперь хорошо изучено и доказано, начинается с культа местного; это почитание местной церковью своих мучеников и предстоятелей. «Le sanctoral primitif — пишет Баумштарк — se réduit à une double couche strictement locale: les memoriæ

87) См. **H. Delehaye.** Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolensi, adiectis synaxariis selectis. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembus, Bruxelles, 1902. — **P. Peeters.** Le Tréfonds Oriental de l'Hagiographie Byzantine, Bruxelles, 1950. **Архиеп. Сергий.** Полный Месяцеслов Востока. **R. Aigrain.** L'Hagiographie. Paris 1953.

des martyrs et des évêques locaux dont la célébration était inséparablement liée à leurs tombeaux. C'est de cette liaison que naquit le système stational qui étend à toutes les fonctions liturgiques, le principe propre par sa nature à la forme primitive du sanctoral, de la liaison entre telle célébration liturgique et tel endroit determiné» [88]). Такой местный характер почитания святых сохраняется до конца третьего века, причем существенной и определяющей чертой его нужно признать именно связь с гробницей, то есть с телом святого. Достаточно хорошо известно, что ранняя Церковь не имела нашего современного различия между прославленными или канонизированными святыми и «рядовыми» членами Церкви. Святость относится к Церкви и все составляющие ее — святые потому, что они члены народа святого [89]). Выделение тел мучеников особым литургическим почитанием укоренено было поэтому не в каком-либо специфическом противопоставлении святых не-святым, а в вере ранней Церкви, что в мученике особым образом явился Христос, свидетельствующий (μαρτυρία) через него свою силу, и победу над смертью [90]). Тело мученика есть, следовательно, свидетельство оставленное Церкви, залог конечной победы Христа. Отсюда изначальная связь Евхаристии с natalia, днями памяти мучеников [91]). Эта связь указывает не на «поминальный» (в теперешнем смысле слова), а опять-таки эсхатологический характер этого первоначального культа святых, на веру первых христиан в то, что в мученичестве «засвидетельствовано» Царство Божие, пришедшее в силе, то есть новая жизнь, оказывающаяся сильнее смерти. Культ святых в ранней Церкви, далее, не ходатайственный (ибо молитву «ora pro nobis», «молись за нас» обращают христиане в grafitti катакомб ко всякому верному, умершему в церковном общении), и не освятительный — (в смысле освящения верующих через прикосновения к останкам святых), а сакраментально - эсхатологический. Он «сакраментален» в том смысле, что в теле мученика явлено присутствие Христа, засвидетельствованное в подвиге. И он эсхатологичен потому, что мученик своей смертью доказал силу новой жизни, дарованной ему Церковью («во мне вода живая шепчет «Прииди ко Отцу» — Св. Игнатий) и своим предпочтением умереть для того, чтобы жить — ее реальность... Совершая Евхаристию у гроба мученика, Церковь исповедует, являет свою принадлежность этой же новой жизни, то же желание, которое на пути к смерти исповедует Св. Игнатий: «я хочу хлеба Божьего, который есть плоть Иисуса Христа, я хочу пить его кровь, которая есть нетленная любовь...» — то есть желание полноты Царства, исполнения его в конечном торжестве Господа [92]).

В основном этой изначальной идее культ святых остался верен и когда кончилась эпоха гонений, в период наибольшего своего расцвета. Воздвигая храмы-мартирии святым, окружая их восторженным почитанием, христиане не забыли о первичном смысле «святости», как самосвидетельства Церкви о себе: с этой точки зрения, очень показательны результаты кропотливого анализа влияния культа святых на архитектуру, проделанного А. Грабарем в его «Martyrium»: «архитектура 4-го - 5-го веков — пишет он — не дала себя увлечь народным искажением христианства. И из анализа... восточных храмов — сирийских и греческих, нужно запомнить главным образом следующий существенный факт: каково бы ни было место, отведен-

---

88) **Baumstark,** op. cit., p. 192.

89) **H. Delehaye.** Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité, Bruxelles 1927, pp. 2-73. **J. P. Kirsh.** Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum. Mainz 1900. **P. Lagrange.** «Sainteté et impureté» in Etudes s r les religions sémit q es, Paris 1903, 140-57.

90) **K. Holl.** Der ursprüngliche Sinn des Namens Maertyrer, in Neues Jahrb. für das klassische Altertum, 35, 1916, 253-59, cf. **A. Grabar.** Martyrium, I, pp. 28 sqq.

91) **H. Delehaye.** Les origines du culte des Martyrs, Bruxelles 1912, p. 40 sqq.

92) **Игнат. Антиох.** Посл. к Римл.

ное в них останкам святого и его литургическому культу, и какова бы ни была их архитектурная форма, все они были храмами, построенными для нормального евхаристического собрания» [93]). Иными словами, все то развитие почитания святых, которое нашло свое выражение в соединении их гробниц с храмом, а позднее и с алтарем, связь между телом мученика и Евхаристией — все это свидетельствует о развитии первоначального, исконного понимания места святых в Церкви и ее богослужении. Но наряду с этим, эта область, не меньше если не больше чем другие, подверглась давлению нового «литургического благочестия». В свое время модной была теория, согласно которой христианский культ святых был, по существу, некоей «трансформацией» античного языческого культа богов и героев [94]). Теория эта, как и та, что выводила весь христианский культ из языческих мистерий, вряд ли защищается кем-либо теперь серьезно. Критические работы таких ученых, как о. H. Delehaye, издание текстов, большее «богословское» проникновение в прошлое церковной жизни, вернули весь вопрос о почитании святых в более здравую перспективу. «Почти все эти предполагаемые метаморфозы — писал Delehaye — основаны на несерьезных сопоставлениях, и если по существу, один за другим взвесить аргументы, предлагаемые критиками, поражаешься логическим последствиям некоей изначальной ошибки» [95]). Ошибка же эта заключалась в том, что культ святых попросту выводили из культа богов и героев, тогда как на деле, совершенно самостоятельное и независимое по своему происхождению, по своей укорененности в вере и опыте Церкви, почитание святых, начиная с четвертого века и чем дальше тем больше окрасилось элементами свойственными античному «литургическому благочестию» и усвоило многие его

93) **A. Grabar**, op. cit., p. 349.

94) Обзор этих теорий у **H. Delehaye.** L'origine du culte des martyrs, pp. 461 sqq. и его же Les légendes hagiographiques, 2 éd., Paris, pp. 224-32.

95) **Delehaye.** L'origine, p. 463.

черты. В самом общем смысле перемену эту можно определить так: с сакраментально-эсхатологического — «ударение» в этом культе перешло на освятительный и ходатайственный смысл почитания святых. Останки святого, а затем и предметы, принадлежащие ему или бывшие в соприкосновении с его телом, стали восприниматься как священные предметы, имеющие способность сообщать свою силу прикасающимся к ним: вот основа освятительного понимания культа святых, появляющегося в Церкви в четвертом веке. Ранняя Церковь окружает останки мученика большим почетом — «но ниоткуда не видно — пишет о. Delehaye — что этим останкам приписывалась в эту эпоху особая сила, или что от прикосновения к ним ожидается особый сверхъестественный результат! К концу же четвертого века многочисленные свидетельства показывают, что в глазах верующих, некая особая сила истекает из самих останков» [96]). Этой верой, в значительной мере объясняются характерные для новой эпохи факты обретения мощей, а также их дробления, перенесения и все развитие почитания «вторичных святынь» — то есть разных предметов, благодаря своему прикосновению к мощам, становящихся в свою очередь источником освятительной силы. С другой стороны развивается и ходатайственный характер культа святых [97]). И опять-таки, он укоренен в предании ранней Церкви — в которой молитвы, обращенные к усопшим членам Церкви, были очень распространены, о чем свидетельствуют надписи катакомб. Но между этой ранней практикой и той, которая развивается постепенно, начиная с четвертого века, есть существенная разница. Первоначально призывание усопших укоронено в вере в «общение святых» — молитвы обращены к любому усопшему, а не специально мученику. В новой жизни Церкви общение святых во Христе, их молитвы друг за друга, связь любви, не нарушаются смертью,

96) Ibid., p. 139.

97) **A. Dufourcq**, op. cit., p. 36 sqq.

ибо во Христе нет мертвых, но все живы... Но очень существенная перемена происходит тогда, когда это призывание усопших сужается и начинает совершаться только по отношению к определенной категории усопших. С четвертого века в Церкви возникает, сначала бытовое, практическое, а затем уже и теоретическое, богословское восприятие святых, как особых ходатаев перед Богом, как посредников между людьми и Богом. Блаженный Августин первый, кажется, дает определение разницы между молитвами за усопших и молитвой, обращенной к святым, разница, которая лежит в основе всего дальнейшего культа святых в Церкви: «Праведность (justitia) мучеников совершенна — пишет бл. Августин — они достигли совершенства своим подвигом. Поэтому Церковь не молится за них. Она молится за других усопших верных; но она не молится за мучеников. Они вышли из мира сего столь совершенными, что вместо того, чтобы быть нашими «клиентами», они ходатаи за нас (ut non sint suscepti nostri sed advocati [98]). В этом ходатайственном восприятии меняется первоначальный христоцентрический смысл почитания святых. В раннем предании мученик или святой есть, превыше всего и прежде всего, свидетель новой жизни и поэтому образ Христа. Не только почитание его восходит ко Христу, к Его прославлению, но оно по существу своему есть проявление этой новой жизни, общение в ней с мучеником. Поэтому литургический культ включает в себя Евхаристию и чтение мученических актов или описание суда над ними и их смерти (passio). Цель этого чтения в том, чтобы показать присутствие и действие Христа в мученике, то есть присутствие в нем «новой жизни», а не в том, чтобы особо «прославить» святого. Ибо слава, раскрывающаяся и явленная в мученике, есть слава Христа и слава Церкви. Мученик есть прежде всего, пример, свидетельство, явление этой славы и описание его подвига, поэтому имеет дидактиче-

98) **Sermo 285, 5, PL**, 38, 1295.

ское назначение. Но в новом ходатайственном восприятии святого центр тяжести перемещается. Святой есть ходатай и помощник. «Здоровые — пишет Феодорит Киррский — просят (у него) сохранения здоровья, больные — исцеления. Бездетные просят детей у мучеников, и женщины призывают их, чтобы стать матерями... Собирающиеся путешествовать хотят их к себе в спутники, а возвращающиеся им несут свою благодарность... К ним обращаются не как к богам, но как к божественным людям, прося их о ходатайстве...» [99]). Но отсюда — и в литургическом культе ударение переходит на прославление силы святого, на описание и восхваление его чудес, на его отзывчивость и милосердие к обращающимся к нему. Известно, какую огромную роль в развитии христианской агиографии сыграла усвоенная ею форма панигириков — leur examen attentif — пишет про них R. Aigrain — y fait apparaître le plus souvent un éloquent exercice de rhétorique, où le souci de se conformer aux lois de l'éloge et au cadre tracé par les sophistes pour ce genre de composition... commande tout l'essentiel du développement, même quand l'orateur se déclare résolu à s'en affranchir: les formules par lesquelles on annonce que, préoccupé de vérités plus hautes, l'orateur ne se tient pas enchaîné par le cadre habituel des déclarations d'école continuent si bien d'en dépendre que l'on y trouve énumérés, par manière de prétérition, les thèmes prévus par les maîtres de la sophistique, Ménandre de Laodicée ou Théon d'Alexandrie... [100]). Но именно эта условная, риторическая форма торжественного восхваления и определила почти целиком литургические тексты, от-

99) **Graecorum affect. suratio**, 8, 63 (цит. у Delehaye, op. cit., p. 137-38).

100) **R. Aigrain.** L'Hagiographie, pp. 121-122, см. еще **A. Ehrhard.** Ueberlieferungen und Bestand der hegiogr. und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, cf. **P. Heseler.** Texte und Untersuchungen, 52, Leipzig, 1941-1943. **Cf. H. Delehaye.** Les passions des martyrs et les genres littéraires, Bruxelles, 1921.

носящиеся к почитанию святых. В наших Минеях не может не поразить риторичность и, главное, «безличность» бесчисленных последований святым, причем черты эти сохраняются даже тогда, когда жизнь святого хорошо известна и могла бы дать богатейший материал для вдохновенной «дидактики». Если жития святых рассчитаны, главным образом, на то, чтобы поразить воображание читателя чудесами, ужасами и т. д., то материал литургический состоит почти исключительно из восхвалений и просьб.

Указанием на развитие месяцеслова мы можем закончить наш краткий анализ второго пласта устава. Чествование святых, мало-помалу отрывающееся от места их погребения и от прямой связи с их телом, включается почти сразу в категорию праздника, уже описанную нами выше, то есть литургического или мистериального воспоминания, имеющего целью приобщить верующих священной силе данного святого, его особой благодати. Святой присутствует и как бы является в своих мощах или иконе[101]) и смысл его праздника в том, чтобы через восхваление его и прикосновение к нему получить освящение, что и составляет, как мы знаем, главное содержание мистериального «литургического благочестия». Но тем самым, и это нужно подчеркнуть, идея праздника и его переживание еще больше отрываются от времени и от богословия времени. В сознании верующих разница между праздником из священной истории спасения и праздником святого есть только разница в степени, но не в «качестве», не в «функции» самого праздника. И то и другое есть праздник — то-есть самостоятельный и самодовлеющий объект литургического торжества, священный день, требующий соответствующего литургического «оформления». Два праздника, совершенно различные по своему происхождению, природе и функции в Церкви (например, Обрезание и память св. Василия Великого), могут праздноваться вместе, и постепенно церковный устав разработает сложную систему принципов, по которым такие совмещения осуществляются. Идея праздника, как священного дня, противопоставляемого будням, празднования, как освятительно-мистериального культового акта, почти совсем — в итоге этого развития — вытесняет их изначальное восприятие как постоянного, в Церкви осуществляемого перехода от старого к новому, из «эона» — то есть времени и жизни мира сего, в новое время новой твари.

---

101) О связи иконопочитания и культа мощей см. **A. Grabar.** Martyrium, II, pp. 343 sqq.

3.

1. Об общем характере влияния, оказанного монашеством на развитие богослужения, влияния, с которым связан третий «пласт» устава, мы уже говорили выше и здесь можем ограничиться перечислением составляющих его элементов. Напомним, что в силу как первичной идеологии монашества, так и той литургической ситуации, в которой оно оказалось из-за своей «анахорезы» от Церкви-общины, определяющим фактом монашеского богослужения было включение в него молитвенного правила или, еще точнее, слияние этого последнего с изначальным уставом, с церковной lex orandi. Начало и процесс этого слияния хорошо виден в ранних уставах Пахомиевых обителей и, затем, в их описании Кассианом. Уже в «уставе, данном ангелом» с одной стороны молитвенное правило приурачивается в основном к часам молитвы церковной, с другой же — заключается в совершенно однообразных последованиях, состоящих в чтении 12 псалмов и молитв. Его «часы» идут от церковного «закона молитвы», а его содержание — от правил, выработанных отшельниками. «Устав пр. Пахомия — пишет Скабалланович — взамен церковных служб, которые были недоступны для иноков, обязанных безвыходно пребывать в монастыре без пресвитера, вводит особые службы, более однообразные»[102]). У Кассиана, проведшего в Египте последнее

---

102) **Скабалланович**, цит. соч., стр. 231.

десятилетие четвертого века, мы видим дальнейший этап в развитии этого монашеского устава. Молитвенное правило стало богослужением, получило свой «чин» (modum), который Кассиан и описывает подробно. Но это именно молитвенное правило, ставшее богослужением: «замечательно — пишет Скабалланович — как из богослужения устраняется все выработанное доселе мирскими церквами: не только эктении и молитвы определенных образцов, для которых это было естественно, так как для них считалось необходимым иерархическое лицо, но и приспособленные к часу богослужения псалмы — для вечерни 140, для утрени 62. На богослужении пелась псалтирь просто по порядку, и к этому сводилась вся служба» [103]). Это «пение псалтири по порядку» и выражает основную перемену, внесенную монашеством в литургический устав: введение в него «lectio continua». Для первоначального устава характерен psalmus fixus, определенный псалом, своей темой соответствующий структуре богослужения, выражающий в ней ту или иную часть этой структуры. Чтение псалмов по порядку, сохранившееся в наших теперешних кафизмах, так же как и чтение Писания по принципу lectio continua, выделяет их из «структуры», или, вернее, вводит в чин богослужения самостоятельные элементы, с общим строем его не связанные, включенные в него как подвиг молитвы. Для монашеского богослужения характерно ударение на количестве положенных чтений или пений, потому что количество текстов или длина богослужения становится мерой подвига, мерой молитвенного правила. И у Пахомия, и у Иеронима, и у Кассиана много указаний на «святые разногласия» среди монахов о длине правила, о количестве псалмов и т. д. [104]) «Всякий по своей ревности, не помня о немощи других, полагал ввести в закон то, что считал легко исполнимым, всякий думал установить огромное число псалмов, кто 50, кто 60, а иные и этим числом не довольствуясь, полагали, что надо назначить еще больше того» [105]). Так вошел в устав и остался в нем, во-первых, принцип вставных, не связанных с его структурой, чтений, а, во-вторых, категория «принципиального удлинения» (выражающаяся в повторениях тех же молитв, как, например, «Господи помилуй» 40 раз, в прибавочных чтениях в постных или праздничных богослужениях и т. п.), категория, воспринимающая богослужение не столько как «чин», то есть некую диалектически развивающуюся тему, сколько как ритм молитвы, требующий для того, чтобы быть полезным, прежде всего долгого аскетического подвига.

Лишенное по самому своему характеру всякого «драматического ритуализма», монашеское богослужение наложило, тем не менее, свою печать и на обрядовую сторону культа. Прежде всего, следует указать на поклоны, занимающие еще и сейчас большую роль в предписаниях Типикона, где этим словом определяется целый тип службы. Значение, придававшееся поклонам в монашеском молитвенном правиле, отмечает Кассиан, находящий нужным дать подробное сравнение западной и восточной практик. «Указанные молитвословия — пишет он — начинают и совершают они (то есть египетские отцы) так, что окончив псалом, не тотчас преклоняют колена, как делают некоторые из нас... Но, прежде чем преклонять колена, они немного молятся и на это стояние за молитвой употребляют более времени (чем на коленопреклонение). После сего, падши ниц на весьма короткий момент, как бы только затем, чтобы воздать поклонение Божественной благости, они быстро поднимаются...» [106]). Это внимание к поклонам, являющимся, казалось бы, второстепенной подробностью, на деле не случайно. В нем находит свое выражение другой, отличный отчасти и от первоначального и от «мирского» этос богослужения, его переживание и ощущение. Поклон, как обряд ритуального поклонения, как adoratio (προσκύνησις) в императорском ритуале,

103) Приведено у **Скабаллановича,** стр. 239 и сл.

104) Там же, стр. 243.

105) **Кассиан.** Об устан. кинов. 2, 5.

106) Там же, 2, 7.

например, незаметно превращается в выражение духовного состояния, — сокрушенности, покаяния и умиления, а именно это состояние ищет воплотить и выразить в богослужении монах. Первоначальное христианское богослужение, даже в своем самом «кенотическом», лишенном всякой внешней торжественности, виде, все же т о р ж е с т в е н н о по самому своему замыслу и природе, ибо объект его всегда — Царство, явленное, открытое и дарованное Иисусом Господом. Эту внутреннюю торжественность мирское и литургическое благочестие, как мы уже видели, воплотит в ключе внешней торжественности, в пении, в хвале, в ритуальном драматизме всего культа. Монашество же, напротив, стремится вообще исключить т о р ж е с т в е н н о с т ь из богослужения, так как это последнее, будучи, прежде всего, молитвенным правилом, есть подвиг, аскеза, покаяние, медленное духовное делание. «Не затем иноки ушли из мира — говорит авва Памва — чтобы глумиться перед Богом, петь песни, выводить гласы, трясти руками и топать ногами; но должны мы со многим страхом и трепетом, со слезами и воздыханиями, с благоговением и умилением, кротким и смиренным гласом приносить Богу молитвы» [107]). Поэтому не только поклоны, как таковые, станут органической частью литургического устава и одним из его регулирующих принципов, но и то аскетически - покаянное восприятие богослужения, которое они выражают.

Особенного упоминания заслуживает то, как отразилась на богослужебном уставе усвоенная монашеством теория и практика п о с т а. Мы видели, что первоначально пост в Церкви был соотносителен с богослужением и состоял в полном, но зато сравнительно кратковременном воздержании от еды. Идея поста была укоренена в его библейской типологии — как состояние ожидания и приготовления. «Пришел Иоанн Креститель: ни хлеба не ест, ни вина не пьет... Пришел Сын Человеческий: ест и пьет». (Лк. 33-34). Иоанн Креститель есть

107) Цитир. у **Скабаллановича**, стр. 243.

образ Ветхого Завета, как ожидания и приготовления Царства, и потому его образ — образ постника. Но во Христе пришло и открылось мессианское Царство — и могут ли «сыны чертога брачного поститься, когда с ними жених?» (Мк. 5, 34). В библейской типологии Царство описывается как трапеза, то есть как прекращение поста. Евхаристия есть трапеза Царства, его эсхатологическое предвосхищение — поэтому пост соотносителен с ней, мыслится и переживается по отношению к ней, как «исполнению» Церкви. В этой концепции поста нет, конечно, различения родов пищи, потому что смысл ее в полном воздержании от нее. Поскольку же для «чистого все чисто» — вне поста всякая пища приемлема для христиан. Монашеский пост исходит из совсем других предпосылок. Это п о с т-а с к е з а, то есть пост, как умерщвление плоти, как медленный подвиг восстановления духовной свободы, духовной сущности человека. Вкушение Адамом запретного плода поработило человека пище, и назначение поста-аскезы в том, чтобы вернуть человека к свободе, то есть к жизни, которая не зависит от единого хлеба... Поэтому здесь под постом разумеется уже не полное воздержание от пищи, а прежде всего, регулирование ее количества и качества. В раннем монашестве, в уставах, правилам о посте, — о часах вкушения пищи, о способах ее приготовления, о качестве и количестве — уделено много места [108]). Правило поста соответствует, таким образом, молитвенному правилу и восполняет его: цель их одна — помочь монаху в его восхождении к совершенству. Но как молитвенное правило становится богослужением и изнутри определяет его, так и пост - аскеза, будучи по природе индивидуальным подвигом, входит в устав и оказывает влияние на его структуру. В нашем печатном Типиконе характерно смешение чисто богослужебных глав с предписаниями о посте, больше того, упоминание поста, как литургического принципа. Под влиянием монашеской идеи поста, как постоянного подвига, на второй план

108) См. подробный анализ этих предписаний у **Скабаллановича**, стр. 202 и сл.

отходит принцип поста литургического, занимавшего такое центральное место в первоначальном уставе. Он превращается постепенно в дисциплинарное предписание о принятии Евхаристии «натощак». И с этим связано противоречие, до сих пор сохранившееся в Уставе и состоящее в несовпадении понятий поста литургического и поста-аскезы. По принципу литургическому, дни Евхаристии не могут быть «постными», потому что сама Евхаристия и есть завершение и разрешение поста. Отсюда, например, запрет поститься в День Господень и Субботу — дни евхаристические (срв. Апостольское прав. 66: «аще клирик постится в День Господень или субботу, да низложится. Аще мирянин, да отлучится»). Но по логике поста - аскезы вся Четыредесятница составляет один длительный и усиленный подвиг пощения — отсюда запрет «разрешать пост» даже в Евхаристические дни. Пост, как состояние Церкви, как ритм ожидания и исполнения, соприродный ее эсхатологической природе, заменяется постом — аскезой и этот последний и становится определяющим в «становлении» устава.

С этим монашеским восприятием богослужения, как молитвенного и аскетического правила, и также с идеей поста - аскезы связано то, что нужно, по всей вероятности, признать, самым важным и глубоким из всех перемен, произведенных монашеством в «литургическом благочестии». Мы имеем в виду монашескую теорию и практику п р и ч а щ е н и я. В этой практике причащение, оставаясь, конечно, в самом сердце христианской жизни, отрывается от литургического ритма Церкви и вводится в ритм аскетически-индивидуальный. Выше мы упомянули уже ранние примеры «частного» причащения отшельников запасными дарами, а также служение своего рода «частных» литургий в кельях затворников, не желавших нарушать своего уединения. И то и другое с «становлением» монашества и развитием монашеских уставов из практики исчезнет. Но останется принцип, приведший к этим явлениям — а именно, восприятие причащения в контексте аскетического подвига, то есть причащения как акта индивидуального, связанного с индивидуальными нуждами, с личным духов-

ным состоянием верующего. Для нас не важны сейчас вариации в разных уставах и различия в практике: от ежедневного до сравнительно редкого или даже только ежегодного причащения. Важно возникновение самого понятия «частого» и «не-частого» причащения, понятия, связанного уже не с lex orandi Церкви, а с духовным состоянием причастника, волей его духовного отца, дисциплиной монастыря и т. д. А для истории устава более всего важно связанное с этим понятием изменение места Евхаристии в структуре литургической жизни. Ибо именно с этим новым восприятием причащения нужно поставить в связь возникновение — и как раз в монастырях — ежедневной литургии, то есть литургии, фактически введенной в круг богослужения времени и ставшей о д н о й из служб этого круга. В 8-м — 9-м веках, как это хорошо показал A. Salaville в своей статье «Messe et Communion d'après les Typica monastiques byzantins» [109]), ежедневное совершение литургии в монастырях становится нормой. Но эта норма не означает и не предполагает ежедневного причащения: причащение подчинено другому, личному ритму. Ежедневная литургия есть возможность, данная каждому, этот свой, индивидуальный ритм осуществлять [110]). Но включенная в богослужение времени, она меняет то богословие Евхаристии и связанное с ним богословие времени, которые составляли одну из основ первоначального Устава. В этом уставе ритм Евхаристии определялся ритмом Господня, то есть н о в о г о в р е м е н и, необходимо вставленным в рамки времени реального, как принцип его обновления, но столь же необходимо и отличным от него, ибо Евхаристия не п р и н а д л е ж и т времени. Поэтому различие литургических и не-литургических дней в раннем уставе имеет другой смысл, чем тот, ко-

---

109) Orientalia Christiana Periodica, 13, 1-2. (Miscellanea Guillaume de Jerphanion I), pp. 282-298.

110) См. J. Pargoire. L'Eglise Byzantine de 527 à 847, Paris 1923, p. 339: «aucune règle ne préside à la fréquentation du sacrement, ou plutôt la règle unique est de mesurer le nombre de ses communions à la pureté de son âme...».

торый приобретает оно под влиянием монашеских уставов. По существу, ни один день времени «мира сего» не может быть «литургическим» или евхаристическим, потому что, как таковой, он отличен от «нового времени», в котором совершается Евхаристия, и выражением, актуализацией которого она является. Но, с другой стороны, все это старое время в Церкви обновлено, и в нем во всем живет она новой жизнью. Еще Игнатий Антиохийский писал, что христиане всегда живут «согласно Дню Господню» [111]), и Ориген утверждал, что «совершенный христианин всегда в словах, делах и мыслях принадлежит по природе своей Господу... и всегда пребывает в Дне Господнем...» [112]). Приурочивание Евхаристии к определенному дню означало, таким образом, не противопоставление одного из дней всем другим, выделение его как дня «литургического» в отличие от простых или не-литургических дней. Напротив, оно и выражало как раз антиномическую связь Церкви с временем; ибо, будучи первым днем седмицы, оставаясь в пределах цикла «старого времени», он — в Евхаристии — «обновлялся», как первый день или начало нового времени, как день «восьмой», вне пределов седмицы, то есть старого времени. Старое время оказывалось, таким образом, отнесенным к новому, но без слияния с ним. Эта связь выражала, следовательно, не связь Евхаристии с тем или иным днем, а сопряженность ее с временем, которое Церковь «обновляет» в своей жизни. И, с другой стороны, это приурочивание Евхаристии к определенному дню вытекало из органического единства в сознании ранней Церкви Евхаристии с Собранием Церкви, то есть с необходимостью также следовать какому-то установленному ритму. В уставе монашеском понятие литургического дня меняется потому, что каждый день — в практике ежедневной литургии стал литургическим. Особым днем становится день не-литургический, то есть тот, в который по той или иной

---

111) Псл. к Магнезийцам, 9.

112) Contra Celsum, 8, 22-23.

причине не положено совершение Евхаристии. Иными словами, служение Литургии начинает сознаваться как самоочевидное, естественное для времени и, напротив, не-служение ее — как указание на особый характер того или иного дня, или периода в жизни Церкви. Но если, при своем зарождении, в монастыре, эта практика еще связана с собранием общины, ибо ежедневная литургия есть часть богослужебного устава, то, при усвоении ее позднее приходскими церквами, она приведет к постепенному отрыву Литургии от собрания, к пониманию ее как службы, совершаемой духовенством, но не обязательно предполагающей схождение всех ἐπὶ τὸ αὐτό. В современном Типиконе можно проследить оба понимания места Евхаристии в литургической жизни Церкви, и более раннее, и это новое — обязанное своим возникновением монашеству; с одной стороны, Евхаристия остается «предписанной» в дни воскресные и праздничные, то есть как бы сохраняет свою первоначальную связь с определенными временами и сроками, свою природу, как праздника Церкви. Практика ежедневного ее служения, в отличие от Запада, никогда не приобрела характер самоочевидной нормы, за исключением монастырей и больших соборов и церквей. И в сознании верующих она воспринимается как все-таки служба праздничная или, во всяком случае, особенная. Но с другой стороны, тот же Устав очевидно предполагает ежедневное служение Литургии; на это указывает порядок апостольских и евангельских чтений, распределенных так, как если бы литургия служилась каждый день (этот поздний «лекционарий» несомненно восходит к монашескому уставу и был просто включен в окончательный уставной синтез) и, затем, уже указанное выше выделение не-литургических дней, не имевшее бы смысла, если бы в уставе, это выделение нарочито подчеркивающем, Литургия не мыслилась, как одна из повседневных служб.

Не развивая здесь этой мысли (относящейся уже к евхаристологии в собственном смысле слова), можно сказать, что с монашеским пластом связан один из самых значительных и глубоких сдвигов, когда-либо происшед-

ших в литургическом благочестии: — а именно, отрыв Евхаристии в сознании верующих от ее эсхатологического и экклезиологического смысла. Отрыв этот, как мы надеемся показать в другом месте, глубочайшим образом отразится на развитии догматического учения об Евхаристии и о таинствах вообще. В данной связи сказанного достаточно, чтобы определить место и значение монашества, во всяком случае, в его первоначальном и, должно быть, самом «чистом» виде, в развитии и становлении богослужебного устава.

4.

1. Имеется достаточно оснований думать, что две указанные выше линии развития богослужения — «мирская» и «монашеская» в течение некоторого времени шли не только независимо одна от другой, но находились даже в конфликте между собою. Путь к византийскому синтезу прошел через определенную литургическую «поляризацию». Так, в монашеских кругах, где, как мы уже подчеркивали, ни в какой мере не отрицался сам принцип церковной lex orandi и ее самоочевидная обязательность для всех, несомненно под сильное сомнение брался общий дух той его «транспозиции», которой отмечено в мирском богослужении время после Константина [113]). Мы уже цитировали выше слова одного из египетских подвижников, приводимые Никоном Черногорцем, в которых высказывается протест против развития гимнографии. Свидетельство о подобном же протесте дошло до нас от начала пятого века. Один из нитрийских игуменов, на жалобы монаха, привыкшего в Каппадокии к тропарям, сказал: «что касается пения тропарей и канонов и употребления музыкальных мелодий, то это прилично мирским священникам и людям светским, чтобы привлекать народ в храмы; монахам же, которые живут вдали от мирского шума, подобные вещи

113) См. **Pitra.** L'Hymnographie, pp. 43 sqq.

не полезны» [114]). Но и со стороны «мирского» богослужения можно проследить глухие намеки на сопротивление монашескому его типу. Мы видели уже, что для ревнителя древнего песненного последования — Симеона Солунского монашеское «простое» богослужение равнозначно некоему упадку. Каноническое предание сохранило следы сопротивления монашескому восприятию поста. О своеобразной борьбе двух этих общих тенденций свидетельствуют и службы так наз. с м е ш е н н о г о т и п а, описанные в некоторых, даже сравнительно поздних списках Типикона [115]).

Мы не знаем, насколько далеко шла эта поляризация и в какой связи она была с теми спорами и сомнениями о монашестве, на которые несомненно указывают некоторые факты четвертого века (Гангрский собор, например). Для истории устава существенно, что поляризация эта оказалась временной и привела к слиянию обеих тенденций в том, что мы называем византийским литургическим синтезом. Существенно также то, что этот последний оказался «оформленным» монашеством, так что наш теперешний Типикон и по своей форме, и по своему содержанию может по праву быть назван монашеским. Но этот монашеский характер византийского устава совсем не означает, что процесс литургической унификации выразился в простой победе монашеской тенденции, монашеского литургического благочестия над тем, которое мы условно называем «мирским». Для понимания подлинной сущности этой унификации, то-есть смысла и содержания византийского синтеза, необходимо помнить, что основоположным фактом в его становлении было уже упомянутое нами в о з в р а щ е н и е монашества в мир и его богословская э в о л ю ц и я. Одним из глубоких парадоксов византинизма нужно признать это воцарение монашества, то есть идеала «анахорезы», отделения от мира, призыва к выходу из него ради «единого на потребу», как руководства и совести

114) Ibid., p. 43.

115) См. **Скабалланович,** 418.

мира. Главным идеологом этого понимания монашества, как «нервов и опоры Церкви» (а, следовательно и всего христианского общества) был преп. Феодор Студит [116]), и в окончательном своем виде оно сложилось после иконоборческого кризиса, который, по словам проф. И. Андреева, был «монахоборчеством» не меньше, чем иконоборчеством, и в котором именно монашеству принадлежала главная честь победы над еретичествующей Империей [117]). Но сам процесс возвращения начался гораздо раньше, и уже с конца четвертого века монастыри стали возникать в столице и других городах. В 586 г., согласно подписям на одном официальном документе, Константинопольская епархия насчитывала 68 мужских монастырей, а соседняя Халкидонская — 40 [118]). Монахи становятся наставниками, духовниками и учителями народа, а также блюстителями православия — достаточно вспомнить роль, сыгранную ими во время христологических споров и на вселенских соборах...[119]). Отсюда понятным становится и то литургическое влияние, которое очень рано начинают оказывать монастыри. «Константинополь — пишет Скабалланович — создал особый тип монастыря и надолго, до первых ударов, нанесенных ему крестоносцами, стал законодателем в области богослужения как соборно-приходского, так и иноческого» [120]). О монастырях в окрестностях Антиохии говорит Златоуст [121]). Хорошо засвидетельствованы связи египетских монахов с Александрией [122]). Но, прежде чем стать центрами литургической жизни и законодателями устава, монастыри, конечно, сами должны были видоизменить свое богослужение. В «анахорезе», в пустыне, в отрыве от иерархии, литургическая ситуация монашества была глубоко отличной от той, что создалась теперь в обширных столичных монастырях, с храмами, пользовавшимися особым покровительством двора и знати, с возможностями, которых не знала пустыня. «Можно думать — говорит Скабаллaнович — что разобщенные с пустынным иночеством, призванные удовлетворять духовные нужды и городского населения, эти монастыри... должны были считаться с чинами мирских церквей, к тому времени уже выработанными» [123]). Таким образом, «синтез» двух литургических традиций оказывался необходимым и естественным в силу уже одних внешних обстоятельств, в силу, прежде всего, нового «статута» в Церкви самого монашества.

Но не меньше, если не больше этих внешних причин, такому синтезу способствовала и к нему толкала причина внутренняя — а именно, эволюция самого самосознания монашества или, как мы говорили выше, то богословие монашества, которое усвоило оно после своего укоренения на почве эллинистической культуры. Нам нет нужды излагать здесь эту линию мистического монашеского богословия, которая идет от Оригена через Каппадокийцев, Евагрия, псевдо-Дионисия к Максиму Исповеднику и поздним византийским мистикам. Достаточно сказать, что это было истолкование монашества на языке и в категориях неоплатонической, умозрительной традиции, а также традиции «мистериальной». Иными словами, это было истолкование монашества в тех категориях, которые, как мы знаем, были применены, начиная с четвертого века и к богослужению [124]). Монашество стало особым посвящением, таинством и не случайно оно у пс. Дионисия числится, как одно из таинств.

---

116) О роли преп. Феодора, см. **А. П. Доброклонский**. Преп. Феодор, Исповедник и Игумен Студийский. 1. Одесса, 1913.

117) См. **И. Д. Андреев**. «Св. Герман, п-х Конст.». Бог. Вестник 1897 и «Св. Тарасий, патр. Конст.» Бог. Вестн., 1899.

118) **Mansi**. Ampl. Conci. Coll. 8, 1007-1018.

119) **Marin**. Les Moines de Constantinople, pp. 182-202.

120) **Скабалланович**, стр. 258.

121) **Бес. на Матф.** 68, 70.

122) См. **Скабалланович**, стр. 221

123) Там же, стр. 261. О влиянии монахов на жизнь Церкви, см. Pargoire, p. 210 sqq.

124) **См. Флоровский**, Византийские Отцы, стр. 115-117. Срв. **Арх. Киприан** «Ангелы, Иночество, Человечество», Париж, 1942.

Монашество есть посвящение в путь к высшему «экстазу», к исхождению в тот «мрак неведения», которое и есть истинное созерцание Бога. Оно есть принятие ангельского образа, но, в учении Дионисия, ангелы суть небесные умы, высшая иерархия — соединенная системой посредничества с иерархией человеческой. Поэтому монашество у Дионисия оказывается высшим разрядом в Церкви — над оглашенными и над «священным народом»..., но ниже иерархии. «По толкованию Дионисия, имя монаха показывает ту целостную и нераздельную, «единовидную» или монадическую жизнь, которую они должны вести. Они должны устремлять свой дух к «Боговидной монаде»... Но тем же языком, в тех же понятиях говорит Дионисий и о богослужении. «Богослужение есть путь обожения и освящения. Церковь, для мнимого Дионисия есть прежде всего, мир таинств» — мир священнодействий, которыми мы от чувственного восходим к сверхчувственному, к озарению и обожению... Таким образом, у двух, разобщенных доселе традиций появляется общая почва, общий язык. С одной стороны успех монашества, принятие церковным обществом его идеала аскетизма и максимализма, как идеала, к которому по мере сил нужно стремиться даже и в миру, заставляет «мирские церкви» перенимать монашеские особенности и «уставы» богослужения, делает монашество центром и литургического влияния. А с другой стороны, мистическое богословие открывает монашеству мир обряда, мир мистериального литургического благочестия, больше того, делает этот мир как бы естественным выражением монашеского «таинства»... В византийском синтезе переплавляются изначальные «ударения» и категории каждой из противоположных литургических традиций, снимается их противоречие. «Мистериальное» благочестие принимает как бы прививку «аскетического», поскольку аскеза остается необходимой ступенью и в мистическом истолковании монашества. Но и аскетическое, почти а-литургическое восприятие богослужения, какое мы находим в ранних монашеских памятниках, «интегрирует» в себя момент «мистериальный». От Ареопагитик до Кавасилы мы видим становление

одного и того же литургического богословия — одновременно и монашески-аскетического и мистериального по всему своему духу и устремлениям. Богословие это и есть определяющая сила в развитии и завершении византийского Типикона.

2. Путь этого развития, этого синтеза мы знаем недостаточно. Но не случайно, должно быть, литургическое предание сохранило память о двух главных источниках Типикона, каким он и поныне хранится православным Востоком — о палестинской лавре Св. Саввы и о Студийском монастыре в Константинополе. Оба эти монашеских центра и были, надо думать, местами, где нашел свое окончательное выражение и был, так сказать, «кодифицирован» нароставший в разных местах и по разному осуществлявшийся «синтез». Исследования Мансветова, Дмитриевского, Скабаллановича, и др. хорошо показывают, что ни Саввина обитель, ни Студион не могут рассматриваться, как места *создания* Типикона, и далее, что обе традиции, иерусалимская и студийская, ни в коем случае не являются двумя независимыми одна от другой линиями его развития. «В первый период (то есть до появления полных списков устава) были несомненно записи устава до нас недошедшие» — пишет Мансветов [125]), и вместе с тем близость уставов иерусалимского и студийского друг к другу несомненна для каждого, кто изучал рукописное предание каждого из них. Таким образом, речь идет, во-первых, о центрах кодификации и разработки устава, и, во-вторых, о центрах, оказавших из-за своего положения и напряженности литургической работы, ими проделанной, особенно сильное литургическое влияние.

И хронологически, и по роли сыгранной в деле завершения «устава-синтеза», первое место нужно отвести, по всей вероятности, *центру палестинскому*. По позднему, но твердому преданию именно в Палестине

---

125) **Мансветов**, стр. 61. По истории византийского Типикона, кроме указанных сочинений см. **A. Toscani.** Ad Typica Graecorum animadv., Romae 1864. **K. Krumbacher.** Gesch. Byzant. Lit., Typika ss. 314-319.

сложился устав — «последование, чин и устроение, как предано нам и узаконено бывшими до нас св. Отцами в свв. монастырях и лаврах, то есть Евфимием Великим, Саввою Освященным, Феодосием Киновиахром, Герасимом Иорданским, которому послужил зверь, Харитоном Исповедником и Киприаном Отшельником, каковой устав великий патриарх Софроний записал для последующих поколений. Когда же варвары сожгли лавру великого Саввы и запись, сделанная блаженным Софронием, стала жертвою огня, премудрый Иоанн Дамаскин, как трудолюбивая пчела вновь предал его своим преемникам, и он сохраняется даже до ныне» [126]). Тождественное предание об уставе передает и Симеон Солунский: «божественный отец наш Савва изложил устав, приняв его от свв. Евфимия и Феоктиста, а они приняли его от бывших прежде них и от исповедника Харитона. Когда же этот устав... был уничтожен, тогда иже во святых отец наш Софроний... трудолюбиво изложил, а после него божественный отец наш Иоанн Дамаскин, опытный в богословии, возобновил и записал» [127]). Как замечает Скабалланович — «можно, конечно, сомневаться во всех частностях этой генеологии... но в основе этого предания уже, чтобы оно возникло, должно было лежать историческое зерно» [128]). Ее историческое правдоподобие в том, прежде всего, что по всем, дошедшим до нас отрывочным свидетельствам, из всех монашеских традиций именно палестинская была с самого своего возникновения больше всего связана с «мирским» богослужением и, следовательно, наиболее открытая для идеи «синтеза». Большинство палестинских монастырей или лавр находилось неподалеку от Иерусалима, а мы знаем, каким исключительным и по литургическому творчеству и по литургическому влиянию — был Святой город после его восстановления, как христианского центра при Константине. «Огласительные Слова» Кирилла Иерусалимского и описания Сильвии показывают, что именно Иерусалим был одним из главных центров возникновения и развития того историко-мистериального богослужения, которое оказалось центральным для «мирского» пласта устава. Об участии монахов в торжественных иерусалимских богослужениях упоминает Сильвия. Позднейшие памятники указывают на существование особого монастыря «спудеев» около Епископии. «Поразительно — замечает Скабалланович — что роль спудеев по Святогробскому Типику 1122 г. совершенно такая же, как в паломничестве Сильвии». От Кассиана мы знаем, что отличительной чертой палестинского монашества была его близость к уставу мирских церквей, особенно в том, что касалось сроков молитвы и ее структуры [129]). Таким образом, именно здесь в Палестине, в непосредственной близости к священному и святому центру всего христианского мира и центру именно литургическому, уместно видеть естественное начало уставного синтеза, что и подтверждается согласным преданием всех византийских литургистов. Можно думать, далее, что в одном из первоначальных своих стадий этот синтез был принят в Студийском Константинопольском монастыре. Литургическая связь между Константинополем и Иерусалимом не подлежит сомнению. Вероятна также зависимость столичного монастыря «спудеев», основанного в 5-м веке, от иерусалимского, послужившего ему прототипом. И, наконец, есть основание думать, что константинопольские «спудеи» были тесно связаны с возникновением Студийского монастыря. Более чем правдоподобно, поэтому, что иерусалимский «синтез», воспринятый в Студионе и подвергшийся там переработке, и составил первооснову уже самостоятельного развития деталей и особенностей Студийского Устава [130]).

Нельзя не принять во внимание также и то, что в Палестинском монашестве были особенно сильны инте-

---

126) Цит. у **Скабаллановича**, стр. 248.

127) О Божеств. молитве, гл. 302-303.

128) **Скабалланович**, стр. 249.

129) Там же, стр. 250.

130) Там же, стр. 258 и сл.

ресы мистические, о чем свидетельствуют хотя бы бурные споры о богословии Оригена (то есть фактически о сущности и цели монашеского делания) в 6-м веке (при жизни св. Саввы Освященного), приведшие к осуждению александрийского дидаскала на пятом Вселенском Соборе. Оставшееся православным после отпадения Египта и востока, палестинское монашество находилось как бы в центре христологического спора, выдерживало на себе натиск монофизитства. Но потому именно здесь были особенно чутки и восприимчивы к богословским истолкованиям, и открыты к тому мистически-мистериальному переживанию монашества, которое в эту эпоху складывалось как раз в восточных провинциях империи... Все эти догадки, оставаясь в значительной степени догадками, взятые все вместе, дают все-таки довольно серьезное подтверждение и, главное, хотя бы самое общее объяснение тому преданию, которое начало Типикона, то есть общего для всей Церкви «закона молитвы», связывает с Палестиной и с именем самой знаменитой из всех палестинских лавр [131]).

Ни одной записи этого первоначального иерусалимского устава до нас не дошло. Но о том, что такие записи были, свидетельствуют, помимо уже упомянутого предания об уставной деятельности Саввы, Софрония и Иоанна Дамаскина, и позднее компиляторы «типиков» Знаменитый в истории устава Никон Черногорец (XI в.) пишет: «различные типики студийские же и иерусалимские прочтох и собрах...». Он же прямо ссылается на найденный им «у Спаса в Лаодикии» — «Типик сокровен древний Иерусалимский», который и был им положен в основу своей компиляторской работы [132]). О существовании многочисленных писанных уставов до появления полных сводов Иерусалимского и Студийского упоминает также и автор краткого Начертания типиков Студийской обители и св. Афанасий Афонский [133]). С

131) Срв. **A. Ehrhard.** Das griechische Kloster Mar-Saba in Palaestina Roem. Quartalschr. 7, 1893, 32-79.

132) **Скабалланович,** 411.

133) **Мансветов.** 61-62.

другой стороны, не подлежит сомнению, что все эти уставы, недошедшие до нас, были вариантами одного общего устава, то есть разными рецепциями уже завершенного в основном «синтеза». Это ясно из того, что различия и разногласия между ними, упоминаемые позднейшими компиляторами, касаются деталей и частностей. Общая структура устава и чин каждой отдельной службы уже не вызывают никаких сомнений. Таким образом, основной с и н т е з устава можно считать завершенным к 9-ому веку.

С иконоборческого кризиса, точнее с «Торжества Православия» начинается второй период истории этого синтеза — эпоха его окончательного «фиксирования». Это эпоха консерватизма, охранительного подхода к древним преданиям, и ее характерной чертой является стремление к единообразию, то есть к уставу, понимаемому уже не только как норма, но и как «закон», разработанный во всех деталях и дающий, по возможности, ответ на все «недоуменные вопросы». Этот период хорошо засвидетельствован в памятниках. Их собрал и описал А. А. Димитриевский, замечательный труд которого остается еще и сейчас главным, если не единственным пособием для всякого работающего в области истории византийского богослужения. Здесь первоначальный синтез (то-есть то, что мы называем первым иерусалимско-палестинским уставом) предстает перед нами в двух основных «рецепциях». Это уставы Иерусиламский (в узком смысле слова) и Судийский. О развитии и фиксировании Иерусалимской «рецепции» синтеза мы хорошо осведомлены, в первую очередь, Никоном Черногорцем, игуменом монастыря св. Симеона Дивногорца неподалеку от Антиохии [134]). В своих канонических правилах и «Тактиконе» он, по словам Мансветова, «положил начало той огромной работе, которую задавал литургистам устав того времени» [135]). Но важно подчеркнуть, что задача

134) О Никоне см. **Мансветов,** стр. 187 и сл. — Там же библиография.

135) Там же, стр. 192.

эта заключалась именно в сравнении и сличении разных вариантов того же в сущности устава, в «исправлении его слабых сторон и приведении его к однообразию» — то есть не в творчески-богословской, а компиляторской работе. Никон очень характерен для своего времени этим своим желанием полного единообразия, интересом к «уставным подробностям». Становление, процесс унификации Иерусалимского устава, далее, можно проследить по «типикам», описанным Дмитриевским. Самые ранние полные его списки относятся к XII-му веку — и в них уже совершенно очевидна полная завершенность устава во втором, «законническом» понимании этого слова. Только немногими частностями отличается он от типикона современного. Эти частности иногда примечательны и интересны — (например, пение «Елицы во Христа крестистеся» на Троицу, литургическое сходство рождественского поста с великим и так далее) поскольку они либо изъясняют неясности современной практики, либо же свидетельствуют о некоторых литургических тенденциях, исчезнувших и забытых с тех пор. Но и различия эти и то развитие, которое можно по этим типикам проследить, уже не касается завершенной и вполне установившейся общей структуры устава.

В том, что касается рецепции Студийской, то ее успех и широкое распространение объясняется, конечно, тем значением, которое приобрела столичная Студийская обитель в после-иконоборческую эпоху. О напряженности литургической и уставной работы, начавшейся еще при самом преп. Феодоре и продолжавшейся при его преемниках, свидетельствуют многие византийские памятники. Студийская традиция особенно отмечена гимнографическим творчеством — развитием Триоди, прежде всего [136]). Но в том, что относится к уставу в собственном смысле слова, то здесь ударение лежало тоже на согласовании древних уставов, на литургическом «единообразии». Студийский устав есть также «синтез синтеза» и его отличие от Иерусалимской рецепции объясняется, в первую очередь, особенным положением самого Студийского монастыря, приспособлением устава к определенным внешним условиям (такова, например, отмена бдений и малых вечерень — отличительная черта Студийской традиции, отмечаемая всеми, без исключения, историками). Здесь нужно заметить, что, хотя сфера влияния и распространения Студийского устава была очень обширной (Димитриевский приводит девять его западных записей, относящихся к южно-итальянским греческим монастырям) и долгое время он как бы «главенствовал» над Иерусалимским, ни одного чистого его списка до нас не дошло. Имеющиеся уставы написаны были для разных монастырей (это, так наз., «Ктиторские» или же «сводные» уставы — срв., например, знаменитый типик патр. Алексия Студита, составленный им для Успенского константинопольского монастыря) [137]) и отражают «приспособление» Студийского Устава к тем или иным местным условиям. «Чистого Студийского устава все еще не найдено — пишет Димитриевский — а, между тем без определенного ясного решения, что такое студийский синаксарь и каковы его отличительные особенности – дальнейшая работа над исторической судьбой нашего Типикона невозможна» [138]). Но здесь, как и в Иерусалимской рецепции, известного достаточно, чтобы убедиться, во-первых, в основном, структуральном тождестве Студийского устава с Иерусалимским, тождестве, показывающем, что оба эти устава являются только вариантами первоначального византийского синтеза, и, во-вторых, в завершенности этого устава к эпохе, отраженной дошедшими до нас памятниками. Дальнейшая история устава, сколь ни важна и ни интересна она с разных специальных точек зрения — уже не меняет ничего ни в его структуре, ни в выраженном в ней «законе молитвы». История развития устава, как такового кончена. Дальнейший процесс есть процесс

136) **Krumbacher,** 676. — **Филарет,** Истор. обзор, стр. 301 и сл.

137) См. Мансветов, стр. 103 и сл.

138) **Димитриевский,** CXLIII.

«заполнения» этого устава недостающими элементами (гимнография, новые памяти) и уточнением «рубрик». Для этого процесса характерны, напр., литургическая деятельность патриарха Филофея Коккина (XIV в.)[139]), и рост, так наз., Марковых глав[140]). В первом случае мы имеем пример простого восполнения устава правилами, которые его содержанием очевидно требуются, но отсутствовали в нем. Устав о каждении, уточнение правил об облачениях священнослужителей, отличия праздничных служб от простых — вот круг проблем, разрешаемых в «Диатаксисе» Филофея; они несомненно растут из того же восприятия Устава как точного закона, из всего духа поздне-византийского стремления к полному единообразию. «Марковы главы», составляющие внушительную часть современного Типикона, выражают очень характерную заботу поздних византийских литургистов — определить с предельной точностью принципы соединения различных кругов в одной и той же службе. (Срв., например, всевозможные варианты сочетания Благовещения с пасхальным циклом)... Но как у патр. Филофея, так и здесь, разработка касается только деталей, — сами же принципы, то есть устав, как целое, мыслится не только законченным, но и неизменным[141]).

3. Каковы же эти принципы? Вот последний вопрос, на который мы должны попытаться ответить в заключении этой работы. В ходе ее нам пришлось сравнительно много говорить об аспектах в развитии устава, положительная ценность которых нам представляется сомнительной. Наряду с подлинным развитием и раскрытием церковной lex orandi, происходило и ее замутнение.

---

139) **Мансветов,** стр. 192 и сл. Изд. его. Goar in P. Gr. 154, 745-766.

140) См. **Мансветов,** 216 и сл. **Cave. Scriptorum** ecclesiasticorum historia litteraria.

141) О дальнейшей судьбе устава, кроме указ. соч. см. еще **E. Pantelaxis.** Les livres ecclesiastiques de l'orthodoxie, Irenikon, 13, - 5, 1936, 521-557. — **Ф. Г. Спасский.** Русское Литург. творчество, Париж 1951.

Признать этот факт, попытаться хотя бы отчасти взвесить и объяснить его мы считаем нужным, сколь бы ни шла такая попытка вразрез с чрезвычайно распространенной среди православных слепой «абсолютизацией» Типикона во всех его подробностях, при фактическом нарушении его на каждом шагу. О причинах, по которым мы это считаем нужным, мы говорили в начале этой работы и здесь не будем к ним возвращаться. Но такой анализ был бы бессмысленным, если бы он не ставил себе, как своей последней цели, вопроса, — что в этом уставе, прошедшем через столь сложное развитие, включающем в себя столько разнородных пластов — остается незыблемым, вечным; что составляет его сущность, как литургическое предание Церкви, как ее «закон молитвы», в котором, по учению самой Церкви, заключен и раскрывается закон ее веры? И если результат этого развития и всех этих напластований мы называем синтезом, а не сплавом, то в чем этот синтез, завещанный нам на наших глазах кончающимся целым периодом истории Церкви, имеет творческое, вдохновляющее и нормативное значение для будущего. В момент, когда мир, в котором пребывает Церковь, уже не может быть назван христианским в том смысле, в каком, при всех немощах, дефектах и соблазнах, был он христианским от обращения Константина до первого десятилетия двадцатого века, только этот вопрос по настоящему и заслуживает внимания. Никакие реставрации в истории никогда не удавались. Относиться к преданиям прошлого по принципу «положено до нас, лежи оно во веки» можно только при неверии в самую Церковь, как источник Жизни... Предание для Церкви не образы прекрасного прошлого, которыми можно любоваться в некоей религиозно-эстетической тоске по ним, а призыв и вдохновение. Но настоящий ответ может быть дан только самим литургическим богословием — то есть подробным изучением и раскрытием каждого из составляющих богослужебное предание Церкви элементов — таинств, кругов, последований и обрядов. Настоящая работа является только самым общим введением в задуманный нами полный

курс такого литургического богословия. Поэтому здесь, в заключение этого введения, мы можем только указать на то, на что, по нашему глубокому убеждению, указывает сам устав, и что должно стать путеводной нитью при изучении православного богослужения.

Для правильного понимания общего духа византийского синтеза чрезвычайно существенно то, что он сложился вне всякого сомнения на основе изначального «закона молитвы» Церкви и с этой точки зрения должен быть признан его развитием и раскрытием, сколь сильны бы ни были в нем инородные этой lex orandi и затменяюшие ее элементы. Так, несмотря на сильное давление мистериальной психологии, с одной стороны, аскетически-индивидуальной с другой, давление, сказавшееся больше всего в перерождении литургического благочестия, устав как таковой, остался органически связан с тем богословием времени, в котором, как мы старались показать, заключен был его первый, организующий принцип. Это богословие времени, повторяем, затемнено и замутнено «вторичными» пластами устава, но оно, несомненно, остается основой его внутренней логики, принципом его внутреннего единства.

Такое преемство видно, прежде всего, в сохранившемся сквозь все «метаморфозы», соотношении Евхаристии с богослужением времени, или, иными словами, в особенном месте, которое занимает Евхарстия в общей структуре устава. Евхаристия имеет свое время, свой "καιρός" и это время отлично от сроков, которыми измеряется богослужение времени, как таковое. Выше мы указывали на аскетическое и индивидуальное перерождение восприятия Евхаристии, происшедшее под давлением монашества, и на связанное с ним включение Евхаристии в богослужение времени, как одной из составляющих его служб. Но перемена эта по настоящему никогда не была воспринята в Устав и по отношению к Литургии для него характерна некая двойственность. Лекционарий, выделение сравнительно небольшого числа не-литургических дней, ряд других рубрик — все это, с одной стороны как будто указывает на успех этой тенденции. Отчасти успех ее можно проследить и в восприятии церковным обществом так наз. «наказных литургий», то есть идеи, по которой служение Евхаристии может быть как бы подчинено индивидуальным нуждам и так далее. Но, с другой стороны, если собрать воедино все остальные предписания устава, если вдуматься в его внутреннюю логику и, наконец, в чин самой Литургии, то вряд ли возможно сомнение в том, что она сохранила основной характер, как праздника Церкви, как выражения и актуализации ее эсхатологической полноты, то есть как акта, сопряженного с богослужением времени, соотносительного с ним, но в силу как раз своего онтологического отличия от него. Предписания о «кайросе» Евхаристии в наши дни стали наполовину мертвой буквой — мы говорили уже об этом в первой главе. Но важно то, что предписания эти сохранились, были удержаны, и это значит, что для тех, кто вынашивал «византийский» синтез — они составляли неотъемлемую часть литургического предания Церкви, ее «закона молитвы». Между тем, о чем же ином свидетельствуют эти предписания, вся эта сложная система соотношения Евхаристии с временем — часами, днями, кругами, если не о том, что время Евхаристии особенное, и что то, что она во времени выражает, это время исполняет, дает ему другое измерение. Основной смысл этих различных предписаний следует видеть в принципе несовместимости Евхаристии с постом: Евхаристия не совершается в дни Четыредесятницы. В строго-постные дни навечерия Рождества и Богоявления она совершается вечером, как вечером же служится Литургия Преждеосвященных Даров. Вся сложная система переноса рождественского и богоявленского постного кануна на пятницу, если он совпадает с субботой или воскресением, выражает ту же идею: суббота и воскресенье, будучи днями Евхаристии, не совместимы с постом. Здесь очевидно сохранилось во всей силе литургическое понимание поста, как состояния ожидания самой Церкви, соотносительного с Евхаристией, как таинством Парусии Господа. И даже там, где Евхаристия

мыслится как ежедневная служба, она не просто вставляется в систему суточных служб, а сохраняет свой особый καιρός в зависимости от длины поста, от степени празднуемой памяти и т. д. Смысл всех этих предписаний ясен: Евхаристии должен предшествовать пост или бдение (которое и есть литургическое выражение поста; как стояния (statio, vigilia): ибо в этом посте и бдении, в этом времени ожидания и приготовления само время претворяется в то, чем оно стало в Церкви и в мире, в котором пребывает Церковь — временем ожидания и приготовления к невечернему дню Царства. Вся жизнь христианина и вся земная жизнь Церкви становятся постом в некоем глубоком смысле этого слова: свое значение, свою сокровенную полноту они получают от "ἔσχατον", от конца и исполнения, ибо все с ним связано, все им оценивается, все судится и просвещается по отношению к нему. Но этот «конец» потому только и может стать силой, преображающей жизнь и этот «пост» претворяющей в «радость и торжество», что он не только в будущем, как страшный обрыв всего, но уже и пришел, наступил, и вечно «актуализируется» и «исполняется» в Таинстве Церкви, в Евхаристии. «...Наполнихомся бесконечныя Твоея жизни, насладихомся неистощаемыя Твоея пищи, еяже и в будущем веце всем нам сподобитися благоволи». В конце явится та же Жизнь, которая уже жительствует, начнется новый эон, которого мы уже приобщаемся, явится Господь, Который приходит и пребывает... Этот ритм поста и Евхаристии, составляющий и сейчас, пускай забытый и неисполняемый, но очевидный и основоположный принцип устава, свидетельствует о том, что в основе литургической жизни Церкви лежит тот же изначальный и неиссякаемый опыт эсхатологии, опыт Церкви, как новой жизни в новом времени, пребывающей в этом старом мире и его времени для их спасения и обновления...

Также и в дневном круге, составляющем основу богослужения времени, устав его служб, их структура могут быть поняты только по отношению к заключенному и выраженному в них все тому же богословию времени, и вне его становятся необъяснимым, произвольным чередованием разнообразных элементов, ничем кроме «формального» закона не связанных. И в вечерне и утрене чередуются в определенной последовательности четыре темы, которыми и выражено христианское богословие времени. Так, в вечерне — это тема творения, как начала (предначинательный псалом «Благослови душе моя Господа»), тема греха и падения («Господи воззвах...»), тема Спасения и Пришествия в мир Сына Божия («Свете Тихий») и тема конца («Ныне отпущаеши»). Те же темы, только в другом порядке составляют строй и утрени. Дневной круг, о законе неотменяемости которого в уставе мы уже говорили, есть как бы постоянное созерцание того мира и того времени, в котором пребывает Церковь и созерцание тех измерений их, которые явлены «парусией» Господа. Аккорд космического благодарения, лицезрения славы Божией в творении, утверждения его как «добро зело» — которым открывается вечерня, и затем память о падении этого мира, о несмываемой с него печати отрыва от Бога, отнесенность всего к Свету спасения, пришедшему и засиявшему в нем, и, наконец, завершительное: «Да приидет Царствие Твое» молитвы Господней: вот литургический строй дневного круга, закон и опыт веры, выраженный и ежедневно выражаемый им. Каждый день Церковь молится о том, чтобы время мира сего, в ней и через нее, для чад света, рожденных ею, становилось бы новым временем, заполнялось бы новой жизнью. И для этого она «относит» этот день, к тому, что составляет ее жизнь, к реальности Присутствия, о котором она одна в этом мире знает, одна может в нем являть.

Церковный год, который, как мы знаем, больше чем все другие литургические циклы, оказался оторванным от богословия времени, все же хранит печать своей исконной связи с ним. Печать эта — Пасха и ее круг, которым она обнимает весь год, составляя его и начало, и конец, и сердцевину. По существу, сколько бы ни было других праздников и что бы в них ни праздновалось — они все светятся светом отражающим свет

Пасхи, и не случайно, не ради искусственного уточнения, поздние византийские литургисты построили «предпразднества» Рождества и Богоявления — древнейших и важнейших праздников христианского года — по типу Страстной седмицы. Что бы ни праздновалось — это празднование исполняется в Евхаристии, в воспоминание той Пасхальной ночи, когда, перед Своей Жертвой Господь завещал трапезу Царства Церкви, того утра, когда засияла в мире новая жизнь, когда совершил и исполнил Сын Человеческий свой исход ко Отцу и в Нем Новая Пасха стала Жизнью людей... Каждый праздник как бы растворяется в Евхаристии, а это значит и в том Новом Времени, праздником которого по отношению к году является Пасха. Как день Господень во времени, которое измеряется седмицей, так и Пасха во времени, измеряемом как год являют и «актуализируют» то вечное начало, которое для старого мира есть его конец, а в Церкви Конец, претворенный в начало, начало — наполняющее радостной полнотой Конец. Пасха есть праздник эсхатологический в самом точном и полном смысле этого слова, потому что в нем мы вокресение Христа «вспоминаем», как наше воскресение, жизнь вечную, как нашу жизнь, полноту Царства, как исполненную: «Никто да не рыдает убожества, явилось бо общее Царство!». Но будучи концом и началом церковного года (ибо с нее начинается счет церковного времени и ею оканчивается), она соединяет эту эсхатологическую полноту с годовым временем, это последнее относит к себе, жизнь мира и в мире делает «соотносительной» с вечной Пасхой нового эона. Она являет, таким образом, сущность всякого праздника, и в этом смысле есть действительно «праздников праздник...».

Сохранив, как свою первооснову и как принцип своего становления эсхатологическое богословие времени, византийский синтез, тем самым сохранил и экклезиологическое значение «закона молитвы». Никакие символические истолкования, никакое мистериальное благочестие, и никакой аскетический индивидуализм не смогли затмить исконной сущности богослужения, как акта самораскрытия Церкви и ее исполнения, самоосуществления. Да, надо прямо признать, что в «литургическом благочестии» эта сущность воспринимается слабо, — мы достаточно говорили об этом. Но как раз нигде с такой силой и не вскрывается расхождение между литургическим благочестием и уставом, нигде так и не очевидна необходимость «расковать» смысл устава, превратившегося в мертвую букву, раскрыть его подлинный язык. Ибо потому то, по всей вероятности, и оказался он скованным, потому и стал уделом «типиконщиков», что забыт и потерян экклезиологический ключ к его пониманию и восприятию. Между тем, достаточно новыми глазами вчитаться в «рубрики» и предписания, вдуматься в структуру устава, чтобы понять, что главный смысл их в выражении богослужения, как служения нового народа Божьего. От неизменного литургического «мы» всех богослужебных текстов до сложнейшего чина всенощного бдения (описанного в первой главе Типикона) — с его облачениями и разоблачениями духовенства, перенесения «центра службы» из алтаря на середину храма, каждениями, процессиями, поклонами и т. д. — все главное, основное в уставе есть византийская «транспозиция» изначального смысла богослужения, как действительно соборного акта, как «исполнения» Церкви. Можно подвергнуть сомнению — с точки зрения их «вечной» ценности и целесообразности — те или иные подробности этой транспозиции, можно различать в ней главное от второстепенного и местное (часто воспринимаемого как «универсальное») от «универсального» (воспринимаемого часто как местное), можно указать на гипертрофию одних ее элементов и на почти полную атрофию других, но нельзя отрицать, что в целостном замысле устава, в его центральной и вечной логике, он был, есть и остается уставом богослужения Церкви, живым и жизненным раскрытием ее учения о самой себе, ее самосознанием и самоопределением.

И, наконец, последней, но уже действительно вечной и непреходящей ценностью устава и его смысла,

ценностью, оправдывающей весь сложный путь его византийского развития, является раскрытый и запечатленный в нем и «закон веры» Церкви — ее учение, ее опыт и знание Божественной Истины, живущей в ней. Если богословие времени и экклезиология, определяющие в каком-то смысле саму сущность церковного культа, сохранились в уставе как бы вопреки оказанным на него различным давлениям, то раскрытие в нем и через него догматического учения Церкви следует признать действительным плодом христианского византизма. Византийский период истории еще ждет своей целостной оценки в церковном сознании. Вряд ли можно сомневаться в том, что расцвет догматической мысли сочетался в нем с ослаблением экклезиологического сознания. «Христианский мир» с одной стороны, «Пустыня» с другой — затмили собой реальность Церкви, ставшей восприниматься, скорее как источник благодатной санкции, как раздаятельница благодати, чем как народ Божий и новый Израиль, род избран, царское священство... Это затмение экклезиологического сознания отразилось, как мы знаем уже, на литургическом благочестии, на формах и восприятии культа. Но зато и то, что составляет непреходящую ценность этого периода, делает его нормативным на все века — нахождение им «богоприличных слов», постижение им тайн веры, жизнь Истиной и в Истине — было выражено на языке богослужения, вошло в его сущность, сделало его великой и священной школой богословия и богомудрия. В византийском богослужении — Никея, Константинополь, Ефес, Халкидон — были не просто «переложены» с языка философии на язык священной литургической поэзии, но раскрыты, углублены, восприняты, явлены всем своим смыслом... Литургическое знание о Божией Матери, которое явлено в богослужебном ее почитании — вот один из многих, может быть самый таинственный, но потому и самый показательный пример того, как догматический опыт Церкви явил себя в ее литургическом предании и сделал его «lex credendi» уже в самом буквальном, почти техническом смысле слова...

4. На этом мы можем скорее оборвать, чем закончить наш анализ проблемы устава. Потому оборвать, что по настоящему предложенное здесь понимание и его богословской проблемы и его развития должно найти свое применение и «оправдание» в литургическом богословии в собственном смысле слова — в богословском уразумении самого богослужения. Настоящий очерк мы назвали только введением в такое литургическое богословие. Цель его — определить перспективу, наметить основные вехи. Если мы правы, что то, чем определяется фактически вся литургическая и молитвенная жизнь Церкви — устав по самой своей сущности заключает в себе богословский смысл этой жизни, и, следовательно, должен составить предмет богословского уразумения; если мы правы далее, что такое изучение устава и регулируемого им культа невозможно без хотя бы предварительного уразумения его исторического становления; и, если, наконец, мы правы, что отсутствие того или другого, и отсутствие теперь уже многовековое, создает всю остроту проблемы устава в наши дни, тогда и это введение, при всех его недостатках, может принести, мы надеемся, такую пользу. Ибо мы твердо верим, что только обновленное и углубленное понимание церковными людьми своего «закона молитвы», только подлинное литургическое возрождение, только целостный возврат к истокам воды живой вернут им полноту участия в жизни Церкви, силу победы, побеждающей мир.

Нью-Йорк.

Богоявление 1959.

Издание осуществлено при участии «Фирмы Алеся»

ЛР № 061218 от 21 мая 1992 г. Подписано в печать 27.06.96 г.
Формат 84×108/32. Печать офсетная. Тираж 8000. Зак. 238.
Крутицкое Патриаршее Подворье, 109044, Москва, ул. Крутицкая, 13.
Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ИПО Профиздат,
109044, Москва, Крутицкий вал, 18. Плр № 050003 от 19 октября 1994 г